ERIK R. V. KUEHNELT-LEDDIHN

LIBERTAD O IGUALDAD

La disyuntiva de nuestro tiempo

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

LIBERTAD O IGUALDAD

LA DISYUNTIVA DE NUESTRO TIEMPO

Madrid : RIALP
1962

ERIK R. V. KUEHNELT - LEDDIHN

LIBERTAD O IGUALDAD

LA DISYUNTIVA DE NUESTRO TIEMPO

NOTA EDITORIAL

Este volumen contiene los capítulos introductorios de la gran obra del autor, titulada Freiheit oder Gleichheit?, *aparecida en Salzburgo en* 1953. *La obra original plantea la incompatibilidad entre la democracia republicana y el espíritu y temperamento de las naciones católicas, cuyo genio político les hace preferir la forma clásica de gobierno mixto, con una cabeza monárquica, representación popular y administración confiada a una auténtica selección de lo mejor, todo ello asegurando las esenciales libertades civiles.*

Los capítulos seleccionados por la Biblioteca del Pensamiento Actual *exponen ampliamente la contradicción interna entre libertad e igualdad, o lo que es lo mismo, entre liberalismo bien comprendido (es decir, no en el sentido del siglo XIX) y democracia. Han sido añadidas algunas notas, facilitadas por el autor expresamente para esta edición, así como también se han suprimido algunos párrafos «brevitatis causa».*

Título original:
Freiheit oder Gleichheit?
(Otto Müller Verlag, Salzburg)

Traducción de
José María Vélez Cantarell

I. LIBERTAD O IGUALDAD: ACLARACION DE CONCEPTOS

«La esclavitud crece sin medida cuando se le da apariencia de libertad.»
ERNST JÜGER, *Bläter und Steine*

Estos estudios aspiran a ser ensayos en el más estricto sentido de la palabra, es decir, intentos de iluminar desde diversos ángulos ciertas fases y aspectos de la eterna oposición entre la libertad y la igualdad, exigencias fundamentales del liberalismo y de la democracia entendidos en la acepción clásica de los términos. Es obvio que no pueden agotar un tema tan amplio; sin embargo, los objetos a que se ha ceñido nuestra investigación no han sido escogidos al azar, sino elegidos por razones perfectamente determinadas.

Pero antes de ponernos de acuerdo acerca de la importante cuestión de la terminología, queremos hacer algunas advertencias previas sobre nuestro punto de vista filosófico. Evidentemente, quien se aplica a una consideración crítica de fenómenos políticos y soció-

lógicos va guiado por una concepción filosófica dotada de cierta coherencia. Como el autor de este libro es católico, su filosofía guarda estrecha relación con la teología de la Iglesia católica, relación que se caracteriza del mejor modo posible diciendo que es una coordinación. Aunque de orientación predominantemente tomista, también está profundamente influído por el existencialismo teísta. Los lectores que deseen más amplias explicaciones sobre estos puntos las encontrarán en la introducción al capítulo sobre el problema de la autoridad política.

Esperamos que el lector no católico no se desanime ni intimide por esta declaración nuestra. Nos permitimos recordarle que el tomismo no es una fe extraña, esotérica o hermética, llena de misteriosas indicaciones, sino por el contrario, una filosofía que aspirando hacia la realidad objetiva queda caracterizada por el máximo respeto a la razón humana. El tomismo es una filosofía del *horse sense,* que no tiene paciencia con los juegos solipsistas, el relativismo nihilista, la negación de la realidad de las percepciones sensoriales y la morbosa recusación de las leyes de la lógica. El realismo tomista insistirá siempre en que dos y dos son cuatro y en que dos asertos contradictorios no pueden ser simultáneamente verdaderos. Las tesis tomistas que forman la base filosófica de estas páginas no entrañan nada de místico ni mágico, sino únicamente *sentido común.* Al mismo tiempo nos ocupamos en la consideración detenida de las reacciones psicológicas del hombre, de los mitos y de las supersticiones. Mas, como es natural, subordinamos lo psicológico a lo filosófico, así

como los meros sentimientos a la realidad objetiva, sin olvidar la existencia de los primeros.

Al hablar de *libertad* e *igualdad*, hemos de tener presente ante todo que aquí, en nuestro caso, se trata de conceptos relativos, no absolutos, de direcciones e inclinaciones más que de abstracciones puras. En el presente estudio entendemos por libertad el máximo grado de ésta que, en una situación dada, es asequible. razonable o posible. Estos conceptos necesitan más amplia declaración. Como medio de proteger la felicidad humana y la personalidad, la libertad es un fin subordinado, y forma parte del *bonum commune*, del bien común. Siendo esto así, resulta evidente que la libertad no puede ser brutalmente sacrificada a las exigencias de una productividad ilimitada o a los esfuerzos desmedidos en pro del bienestar material. No sólo de pan vive el hombre. En éste, como en muchos otros aspectos fundamentales, la mayor parte de nuestros lectores estará de acuerdo con nosotros, pues aunque no pertenezcan a la Iglesia católica, o son cristianos o al menos en lo que respecta a la cultura del espíritu, son resultado de la tradición judaico-griego-cristiana, de cuya presencia universal nadie en Occidente puede enteramente prescindir.

Al hablar de igualdad (*aequalitas*) no nos referimos a la imparcialidad (*aequitas*), que acompaña a la justicia. Además, la llamada «igualdad cristiana» no es algo «mecánico», sino simplemente sujeción a la misma ley; en otras palabras: isonomía. Pero sobre esto volveremos más tarde. No nos proponemos tampoco abordar las causas psicológicas de las tendencias igualita-

rias e «identitarias» de nuestro tiempo, porque lo hemos hecho extensamente en otro trabajo [1]; sin embargo, por lo que respecta a la relación entre la libertad y la igualdad bastará tal vez consignar aquí que la obtención *por la fuerza* de la igualdad de los hombres es incompatible con la exigencia de libertad. Desde el punto de vista ético, se ha visto que detrás de las aspiraciones igualitarias de nuestro tiempo existían como fuerzas impulsoras envidia, celos y temor [2]. La naturaleza, sin la intervención humana, lo es todo menos igualitaria.

Entre todas las expresiones políticas de que a diario se abusa, los términos «liberalismo» y «democracia» son los que más sufren. El auténtico liberalismo aspira al máximo grado posible de libertad para todos los hombres [3], y ello independientemente de la estructura de la forma de gobierno bajo la cual vivan. Pero hay que reconocer que la afinidad entre la libertad, por un lado, y las diversas formas de gobierno por otro, es muy desigual; tampoco cabe olvidar que ciertas instituciones políticas de finalidad acentuadamente liberal ocultan, por un proceso dialéctico, el peligro de una amplia esclavización. Por esta y otras razones, el verdadero liberal no está vinculado a una forma de gobierno determinada; su elección se subordina únicamente al deseo de gozar, él y sus conciudadanos, de la mayor libertad posible. Si cree que un monarca puede conceder mayor libertad que una república, tomará partido por aquél; más aún: en determinadas circunstancias sería capaz de preferir las limitaciones reales

de una dictadura militar a las evoluciones *potenciales* de una verdadera democracia [4].

Como puede suponer quien conozca Europa, la denominación «liberal» tomada en sentido político es de origen español. Se usó por primera vez en la península Ibérica el año 1814, y fué pronto adoptada por los franceses. Southey escribía en 1816 (en la *Quarterly Review*) sobre los *british liberales* (empleaba la palabra en su forma española) y diez años más tarde Scott utilizaba la expresión francesa *libéraux*. Este usaba tal denominación para significar el ala radical de los *whigs*, lo que naturalmente no corresponde a la acepción que nosotros damos a dicho vocablo. En los Estados Unidos, el abuso de este *terminus technicus* ha llegado al máximo. En el Nuevo Mundo se llaman liberales los que son amigos de novedades y sobre todo los que suelen aprobar las aspiraciones totalitarias de izquierda. Por eso, un auténtico liberal americano, Oswald Garrison Villard, se llamó a sí mismo «an old-fashioned liberal». En el continente europeo la situación no difería mucho; aquí los «liberales» persiguieron muy a menudo con implacable hostilidad a sus adversarios ideológicos. A estos liberales de partido el profesor Carlton J. H. Hayes los llama *sectarian liberals*, liberales sectarios [5].

Los móviles psicológicos y bases filosóficas de la actitud liberal son muy varios. En un liberalismo cristiano las fuerzas impulsoras serán siempre la benevolencia y la magnanimidad la generosidad y el respeto profundo a la personalidad del prójimo. Pero existe también un «liberalismo» cual lo hemos tenido que

sufrir en la última centuria, liberalismo basado en un nihilismo epistemológico, que declara rotundamente que la verdad objetiva es un mero prejuicio, un poco de arrogancia intelectual, una ilusión de los sentidos, o simplemente que no puede ser aprehendida por el hombre y queda fuera del alcance de nuestra inteligencia. Es claro que semejante filosofía de la desesperación no conduce necesariamente a una actitud liberal; precisamente puede acontecer lo contrario; de ahí que las conclusiones que se saquen de estas premisas nihilistas dependan del gusto personal y del temperamento.

Pero el liberal cristiano, el verdadero liberal, puede también guiarse en su conducta por consideraciones que no son de índole moral o religiosa, sino práctica. Distingue, sí, con exactitud entre verdad y falsedad, justicia e injusticia, pero rechaza la acumulación de medidas coercitivas, porque sabe que no consiguen el resultado deseado y que incluso pueden llevar a males mayores. En otra ocasión hemos expresado ya la idea [6] de que la Edad Media, con su imposibilidad fáctica de separarse de la Iglesia, sufrió una especie de intoxicación urémica, y es evidente que una persecución produce mártires. Pero existe el peligro de que las torturas y sufrimientos de los perseguidos satisfagan las tendencias sádicas de sus verdugos.

La tendencia a los procedimientos violentos que, siguiendo el ejemplo del Estado, se introdujo en la Iglesia, se mantuvo muchos siglos, hasta que *intra muros* se inició la contraofensiva [7]. Pío VII luchó ya con enérgicas palabras contra el principio de coacción porque sólo podía llevar a la hipocresía. Así nos lo refiere

un joven americano que visitó al Padre de la cristiandad en 1818. Y hoy el *Codex Iuris Canonici* destaca explícitamente que nadie (es decir, ningún adulto) puede ser obligado a abrazar la fe católica [8]. Indudablemente, no se puede pasar en silencio que en la Iglesia medieval dominó a veces y de manera local una cierta confusión en este punto; hubo casos en que judíos *adultos*, bautizados a la fuerza, fueron puestos bajo la jurisdicción de la Iglesia. Ello constituyó, ciertamente, un abuso por parte del clero [9], pero nunca fué ésta la actitud de la Santa Sede. No podía ser sino cuestión de tiempo el que la completa eficacia de la teología de la Iglesia, teología «personalista» en el fondo se hiciese sentir en el complejo de cuestiones acerca de la conciencia, la libertad, el poder y la fuerza [10]. La doctrina católica del primado de la conciencia sobre toda autoridad visible, que comprende incluso al Vicario de Cristo en la tierra, está en aguda oposición con las instituciones y prácticas coercitivas de la baja Edad Media, las cuales eran también, en definitiva, incompatibles con las exigencias de la caridad cristiana. No cabe olvidar, por cierto, que los acusados a quienes la Inquisición había hallado culpables eran entregados a la autoridad civil con una fórmula establecida, la cual incluía el ruego de que no se les ajusticiase. Ello no disculpa la colaboración entre Iglesia y Estado en un asunto muy problemático, pero aclara la posición fundamental de la Iglesia. Ningún teólogo católico negará hoy la posibilidad de un sincero y trágico conflicto entre la conciencia y la verdad. Atribuir simplemente mala voluntad o malicia a todo hereje, a

todo adversario de la fe, fué una actitud nacida de ignorancia psicológica más que de falta de comprensión filosófica.

Tampoco es lícito olvidar que el liberalismo —*last, but not least*— tiene facetas económicas. En este aspecto hay que señalar que es difícil equiparar el verdadero liberalismo al manchesterismo o a un capitalismo ilimitado. Así lo han subrayado con frecuencia neoliberales, v. gr.: Wilhelm Röpke. Como el capitalismo privado tiende a concentrar la propiedad (llave de la libertad) en pocas manos, desde un auténtico punto de vista liberal, constituye sólo un mal menor en comparación con el capitalismo del Estado (socialismo) [11]. Para una solución realmente liberal del problema de la producción, hemos de volvernos a otros profetas distintos de Adam Smith y Josef W. Stalin.

Las denominaciones «democracia» y «democrático» son de naturaleza puramente política. Democracia significa «gobierno del pueblo» [12] sobre bases igualitarias [13]; no nos proponemos abordar en particular la cuestión de los diversos abusos sociológicos y sociales, a que ha dado pie esta expresión. La mera simpatía por las clases inferiores, por ejemplo, no es democracia, sino «demofilia» [14]. Quede, pues, advertido el lector de que en estos estudios nos ocupamos casi exclusivamente en el concepto *político* de democracia.

Es de subrayar aquí que hay una concepción clásica de la democracia que con pequeñas desviaciones estuvo universalmente en vigor desde el siglo v a. de J. C. hasta mediados del siglo pasado. Muchos autores se atienen todavía a la interpretación clásica porque sólo

ella ofrece cierta claridad y precisión. Por eso hemos seguido ese camino. Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, San Roberto Belarmino, el P. Juan de Mariana, S. J.; Alexander Hamilton, John Marshall, James Madison, Gouverneur Morris y N. D. Fustel de Coulanges coinciden más o menos en su interpretación de la palabra «democracia», aunque hay que confesar que en algunos de los «padres fundadores» de América existió, al parecer, la tendencia a estrechar el concepto de democracia y hacerla equivalente a una sola de sus formas, a saber: a la democracia directa, limitación de que es en parte responsable el influjo de Rousseau. Esta es, al menos, nuestra impresión cuando leemos la definición que da Madison en «The Federalist» (núms. 10 y 14) [15] o el ataque de John Adams a la democracia en su *A Defense of the Constitution of the United States of America* [16]. Sin embargo, el caso de John Adams no está enteramente claro; un cuidadoso estudio de las obras de éste, segundo Presidente de América, que era aún más observador que Madison, proporciona abundantes pruebas de su repudio consciente del principio de igualdad en todas sus formas [17]. Es cosa sabida también que tenía intensos remordimientos a causa de su participación en la guerra de independencia americana, por haber sido ésta precursora de la Revolución francesa y de sus sangrientas consecuencias [18]. Alexander Hamilton, el más conservador de este grupo, criticó apasionadamente la democracia en su discurso del 21 de junio de 1788 *(On the Compromise of the Constitution)* y en la Asamblea Federal el 26 de junio de 1787 [19]. No parece ya dudarse

de que la gran mayoría de los *Founding Fathers* no sólo detestaba y se opuso a la democracia directa, sino que también, como rígidos *republicans*, se enfrentaron incluso con la democracia indirecta (el sistema representativo igualitario) en actitud profundamente crítica y aun de repudiación. Muy agudo en su crítica fué, por ejemplo, Gouverneur Morris, que declaró rotundamente a Lafayette en París: «I am opposed to the democracy from regard to liberty», las mismas palabras que empleó más tarde Bachofen [20].

Mientras el americano medio no está seguro de si todos los «padres fundadores» fueron realmente cumplidos demócratas, Thomas Jefferson (tercer Presidente de América) es conceptuado casi siempre a la ligera como demócrata o al menos como creador de la democracia jeffersoniana (en oposición a la posterior y más auténtica democracia jacksoniana). Sin embargo si consideramos la democracia en sus dos formas, directa e indirecta, hemos de asentar que su credo político lo fué todo menos democrático. ¿Cuáles son *in concreto* las exigencias de la democracia? Unicamente dos: 1. Igualdad legal y política para todos, que no se manifiesta sólo ante los tribunales de justicia (isonomía), sino sobre todo en las funciones políticas del ciudadano; y 2. «Autogobierno» (*self-gouvernment*), que consiste en el gobierno de la mayoría (de los que tienen iguales derechos). Según que este «autogobierno» se ejerza por todo el pueblo o por diputados, se tiene la democracia directa o la indirecta. Naturalmente, en una democracia indirecta los diputados tienen el deber de

repetir y defender fielmente los puntos de vista de los electores; en caso contrario, se trata ya de una *república* más que de una democracia. Por lo demás, el respeto a los derechos de las minorías, la libertad de palabra y las limitaciones impuestas al poder de la mayoría[21] no tienen nada que ver con la democracia como tal. Esas son exigencias del liberalismo, y su presencia en una democracia (o también en una república) depende únicamente de la aceptación del principio liberal.

Ahora bien, Jefferson era en realidad un romántico agrario. Soñaba una república que, gobernada por una selección de la inteligencia y de la voluntad, debía apoyarse en una clase campesina libre[22]. Esto lo atestigua claramente la carta que escribió a John Adams en 28 de octubre de 1814. Su anticristiana recusación del proletariado urbano y de toda clase obrera es tan explícita, que se hace difícil comprender cómo pudo ser elevado, aunque sólo fuera efímeramente, a patrón del *common*. A decir verdad, el fundador de la ideología democrática de la América actual fué Andrew Jackson (séptimo presidente: 1829-1837).

Los que tienen interés en llevar orden y claridad al pensamiento político y distinguir metódicamente entre sí los conceptos de «liberalismo», «democracia» y «república», no acometen una tarea fácil. La democracia se aplica a la cuestión de *quién* debe gobernar, mientras que el liberalismo se ocupa en el *cómo* del gobierno, independientemente del título jurídico del gobernante o los gobernantes, pues su interés va diri-

gido a la libertad de los gobernados, no al citado título[23]. Una democracia *puede* ser completamente iliberal[24]. El fascismo y el socialismo nacional e internacional tuvieron en diversas épocas la pretensión de ser esencialmente democráticos, pretensión que, tras una seria investigación, adecuadamente iluminada por la filosofía y la historia, resulta mucho mejor fundada de lo que algunos están dispuestos a admitir. El que los soviets reclamen para sí la etiqueta democrática no es una astuta maniobra política de los últimos años, sino parte de una terminología introducida ya por Lenin y seguida por Stalin en los años veinte[25]. Si aceptamos la definición que Santo Tomás da de la democracia *(De regimine principum*, I, 1), veremos que la dictadura de un proletariado que posee la mayoría de un país es mucho más democrática que la Constitución americana, en la que, a diferencia de lo que acontece en los libros sagrados del comunismo, no se mencionan la palabra «democracia» ni el concepto «república».

Mas, por otra parte, cabe concebir un gobernante absoluto, v. gr.: un monarca autocrático, que sea un completo liberal, aunque ni con la mejor voluntad pueda jamás ser demócrata. No es sólo teóricamente posible, sino que también ha ocurrido de hecho, que el cincuenta y uno por ciento de una nación establezca un régimen totalitario, oprima a cuantos piensen de otro modo y pretenda todavía fundadamente constituir una democracia, y, en cambio un dictador bonachón se reserve sólo algunas prerrogativas y renuncie

por lo demás a intervenir en la vida privada de los ciudadanos. Indudablemente, el Congreso americano o las Cámaras francesas dictan leyes y disposiciones y se arrogan derechos que habrían despertado la envidia de un Luis XIV o de un Federico II de Prusia.

II. LOS PROFETAS DEL TOTALITARISMO

«Perdonad; es un gran placer
trasladarse al espíritu de los tiempos,
contemplar cómo pensó un sabio antes que [nosotros,
y cuán magníficos progresos hemos realizado [luego.»

J. W. v. GOETHE, *Faust, I*

«Creedme, señoras y señores, por encima de todo, el mundo mejora de siglo en siglo, porque Dios tiene el poder supremo de generación en generación. Retírese el pesimismo de nuestros ánimos y, en adelante y siempre, arroje el optimismo su resplandor sobre nuestras almas y vidas.»

W. E. GLADSTONE (de un discurso)

1. LOS PENSADORES DEL SIGLO XIX

La idea de que la tiranía se desarrolla en forma enteramente natural a partir de la democracia la encontramos ya entre los más antiguos pensadores políticos. Aristóteles ha llamado la atención sobre este hecho en su *Política* (l. V., C. VIII 2-3, 18); y la descripción de esta metamorfosis en la *República* de Platón (libros VIII y IX) puede llamarse sin exageración un exacto facsímil de los trágicos, más aún de los diabó-

licos cambios que ocurrieron en la Europa central y oriental después de 1917, pero especialmente desde 1930. En ella encontramos la rebelión de las masas contra las «élites», el derrumbamiento de la autoridad paterna, el endiosamiento de la juventud, la expropiación progresiva de las clases acomodadas hasta que éstas tímidamente se defienden, después de lo cual el pueblo elige un jefe que le proteja. Presenciamos la aparición de los «guardaespaldas» de que se rodean los demagogos, la huída de los ricos e intelectuales la enajenación del pensamiento democrático por parte de las clases superiores; como consecuencia de esta evolución, el tránsito de la «protección» a la dominación, el robo de los tesoros de los templos, la militarización de la chusma y la incorporación de malhechores a las fuerzas de policía, la provocación de conflictos militares para mejor mantener la «disciplina» en el interior; finalmente oímos hablar de «purgas» y de corrupción creciente...

Desde el hundimiento del mundo antiguo hasta el siglo XVIII se especula y se escribe poco sobre la evolución de las formas políticas, pero la controversia sobre las cualidades y ventajas de las diversas formas de gobierno se mantiene llena de brío desde Santo Tomás de Aquino hasta Montesquieu. De todos modos hay que confesar que la argumentación de estas críticas e investigaciones quedó atascada en pura teoría hasta las revoluciones francesa y americana, a causa de la relativa uniformidad de las estructuras políticas de Europa; la democracia, por ejemplo, se dió sólo en

algunos valles montañeses y municipios. Así, la antigüedad continuó siendo por largo tiempo la mina más productiva y el campo de investigación más provechoso para el estudioso de la teoría del Estado.

Sólo la Revolución francesa, con su espectáculo de transiciones que rápidamente se sucedían unas a otras, renovó el interés por la «biología» de las formas políticas y sus cambios orgánicos. Francia, el más poderoso y poblado país europeo, pasó entre los años 1789 y 1815 a través de un ciclo completo de evoluciones políticas. Y aunque las formas externas del «ancien régime» habían triunfado aparentemente, los pensadores de mayor penetración coincidieron en que la tendencia democrática, en cuanto se hubiera rehecho de su derrota temporal, triunfaría de nuevo. Antes de que el «ancien régime» pudiera vencer a la revolución, había sido amargamente humillado. Había perdido su «evidencia» y era puesto a discusión. José de Maistre exhortaba a los partidarios de la monarquía a defenderla con armas intelectuales [26]; ello era señal cierta de que el antiguo orden orgánico [27], con la aceptación ingenua y natural de estructuras patriarcales de gobierno, pertenecía a lo pasado.

Los que estaban convencidos de la victoria final de la democracia se dividieron en dos grupos: unos esperaban de este triunfo una nueva estabilidad y una nueva legitimidad; los otros no podían olvidar el resultado del experimento de 1789, y sólo veían en la futura democracia un primer paso hacia una tiranía,

un cesarismo o una servidumbre totalitaria. Algunos de éstos, como, por ejemplo: Alexis de Tocqueville (1805-1859), P. J. Proudhon (1809-1865), Herman Melville (1819-1891), J. J. Bachofen (1815-1887) y, de alguna manera, también Herbert Spencer (1820-1903) y Nietzsche (1844-1900), esperaban la llegada del *Servile state,* de Hilaire Belloc.

Otros, a su vez, pensaban menos en la evolución pacífica y paulatina de la democracia hacia la omnipotencia del Estado, y quedaron fascinados e impresionados por las oscuras posibilidades contenidas en la dialéctica de la democracia. Sus ideas se parecían a las de Platón y, hasta cierto punto, a las especulaciones políticas del Estagirita. Entre éstos contamos a Walter Bagehot (1826-1877), Jacobo Burckhardt (1818-1897), Constantin Leontiev (1831-1891), Dostoiewski (1821-1881), Renan (1823-1893), Franz Grillparzer (1791-1872), Soren Kierkegaard (1813-1855), B. G. Niebuhr (1776-1831), Donoso Cortés (1809-1853) y Benjamín Constant de Rebecque (1767-1830). Este grupo podría ser completado con una serie de otros pensadores y observadores que ante la democracia adoptaron una postura en que se mezclaban la benevolencia y la hostilidad o incluso una actitud neutral. Pero todos ellos estaban dominados por el miedo a un posible desarrollo de la democracia hacia el despotismo igualitario, miedo que por desgracia no era infundado. Entre ellos destacan Edmund Burke (1729-1791), Alexander Herzen (1812-1870), el conde Montalembert (1810-1870), Guillaume Guizot (1787-1874), Edmond Scherer (1815-1889), P. P. Royer-Collard (1763-1845),

Hippolyte Taine (1828-1893), lord Acton (1834-1902), J. S. Mill (1806-1873), sir Henry Maine (1822-1888), Orestes Brownson (1803-1876), William Lecky (1838-1903), Henry Adams (1838-1918), H. F. Amiel (1804-1881) y Benjamín Disraeli (1804-1881). Si examinamos esta lista de nombres, no resulta exagerado afirmar que no pocas de las mejores mentes de Europa y de América se sentían atormentadas por el pensamiento de que en la democracia se ocultaban fuerzas, principios y tendencias que, esencialmente o al menos en sus posibilidades dialécticas, estaban en absoluta contradicción con muchos ideales humanos básicos, incluso con el de libertad.

Es muy importante hacer notar que una mitad cumplida de los hombres arriba mencionados deben ser calificados de liberales, y tampoco cabe dudar de que los liberales de este grupo se volvieron con la máxima intensidad y energía y las más concretas argumentaciones contra el mal que amenazaba. El gran vidente Metternich no puede ser incluído aquí sin más; no lo contamos entre los grandes conservadores precisamente porque no era liberal. Vió muchas cosas torcidamente y muchas con sorprendente acierto; en su lucha había aprendido demasiado de sus enemigos: más de lo que le era conveniente. Se encontraba incómodo en su tiempo, según se desprende de su confesión del 16 de octubre de 1819: «Mi vida ha caído en una época horrible. He venido al mundo o demasiado pronto o demasiado tarde; ahora me siento inútil para todo. Antes hubiese gozado de mi tiempo, más tarde hubiese

servido para construir; hoy dedico mi vida a sostener edificios ruinosos. Debiera haber nacido en el año 1900 y tener ante mí el siglo XX» [28].

2. LA QUIMERA DE LA IGUALDAD

Cuando estudiemos los pronósticos concernientes al segundo cuarto del siglo XX, hemos de recordar en primer lugar que a todos los problemas políticos y sociales van unidos inseparablemente ciertos factores psicológicos que se repiten constantemente. Uno de ellos es el influjo en el hombre de dos tendencias antagónicas de extraordinaria potencia: el instinto gregario igualitario y el amor «romántico» a la diversidad. Mientras que la primera de ellas pertenece en cierto modo a la naturaleza animal del hombre, la segunda es puramente humana y no se encuentra en el plano meramente animal [29].

Desgraciadamente no puede discutirse que nuestra civilización moderna favorece sobre toda medida el gregarismo. La democracia, la producción en masa, el militarismo, el nacionalismo (étnico), la manía racista y todos los afanes de «simplificación», trabajan automáticamente en favor de una mayor uniformidad e igualdad. Stuart Mill tenía plena conciencia de esta fatalidad. Precisamente, de este despiadado proceso de nivelación, eliminación y asimilación, era de donde él esperaba la más peligrosa amenaza para la libertad. En su ensayo *On liberty*, después de enumerar y discutir las diversas causas de esta tendencia general, mos-

traba el utilitarismo ortodoxo de Bentham y también de su padre, al declarar que dicho proceso debía ser evitado aun a costa de sacrificios materiales, y añadía:

«La exigencia de que todos los demás se parezcan a nosotros se alimenta de sí misma. Si la resistencia efectiva aguarda a que la vida quede reducida casi a un tipo uniforme, todas las desviaciones de este tipo vendrán a ser consideradas impías, inmorales e incluso monstruosas y contrarias a la naturaleza. Los hombres se vuelven rápidamente incapaces de concebir la diversidad cuando por algún tiempo se han acostumbrado a no verla» [30].

Esta quimera de la uniformidad había sido condenada ya hacía cien años por Montesquieu. Ciertas ideas de uniformidad—decía—se apoderan algunas veces de los grandes espíritus (pues impresionaron a Carlomagno), pero infaliblemente hieren a los pequeños [31].

Benjamín Constant, que perteneció tanto al siglo XVIII como al XIX, conocía las cualidades paralizantes de esta manía de la uniformidad: «La variedad es la organización; la uniformidad, el mecanismo. La variedad es la vida; la uniformidad, la muerte» [32].

Fué también el uniformismo quien puso su sello a la Revolución francesa, en la que la democracia se manifestó de la manera más totalitaria posible. Constant, que había elegido como objeto de su reflexión tanto la Revolución como el epílogo napoleónico, escribía el año 1814 acerca de ambos lo siguiente:

«Es bastante notable que la uniformidad no ha gozado nunca de tanto favor como en una revolución hecha en nombre de los derechos y de la libertad de los hom-

bres. Primeramente, el espíritu sistemático se ha extasiado ante la simetría. Pronto la afición al poder ha descubierto la inmensa ventaja que esta simetría le procuraba. Mientras que el patriotismo no es más que un vivo apego a los intereses, los hábitos y las costumbres locales, nuestros pretensos patriotas han declarado la guerra a todo esto. Han secado esta fuente natural del patriotismo y han querido reemplazarla por una pasión artificial hacia un ser abstracto, una idea general desprovista de todo lo que hiere la imaginación y de todo lo que habla a la memoria. Para construir el edificio comenzaron por triturar y reducir a polvo los materiales que debían emplear. Poco ha faltado para que designasen por cifras las ciudades y las provincias, como hicieron con las legiones y los cuerpos de ejército... ¡Tal era, al parecer, su temor de que una idea moral pudiera ligarse a lo que instituían!»

«El despotismo, que ha reemplazado a la demagogia y se ha constituído en legatario del fruto de sus trabajos, ha persistido muy hábilmente en el camino trazado. Los dos extremos se han puesto de acuerdo en este punto, porque en el fondo los dos albergaban voluntad de tiranía. Los intereses y los recuerdos que nacen de las costumbres locales contienen un germen de resistencia que la autoridad no tolera sino a disgusto, y que se apresura a desarraigar. Le resulta mejor dar al traste con los individuos; sin esfuerzo hace rodar sobre ellos como sobre arena, su enorme peso.»

«Hoy la admiración por la uniformidad, admiración sincera por parte de ciertos espíritus limitados, afectada por la de no pocos espíritus serviles, es recibida

como un dogma religioso por una masa de ecos devotos de toda opinión que cuente con el favor de los más» [33].

Este aristócrata ginebrino, que significa la democracia con el término *démagogie* y la dictadura militar de Bonaparte con el de *despotismo*, vió bien claro desde su destierro en Hannóver que el principio de la uniformidad había sido empujado por la tiranía más allá de las fronteras de Francia.

«Los conquistadores de nuestros días, pueblos o príncipes, quieren que su imperio no presente más que una superficie continua, sobre la cual el ojo soberbio de poder pueda pasearse sin encontrar ninguna desigualdad que le hiera o limite su visión. Un mismo código, unas mismas medidas, unos mismos reglamentos y, si se puede llegar a ello, gradualmente una misma lengua; he aquí lo que se proclama como perfección de toda la organización social...»

«Por encima de todo, la gran palabra de hoy es uniformidad» [34].

Constant se vió obligado por las circunstancias de entonces a describir las potencias de la destrucción y la esclavización sin poderlas llamar por su nombre. Donoso Cortés, que perteneció a la generación siguiente [35], atacó con palabras aún más duras esta quimera que iba en continuo aumento [36]. Constantin Leontiev, el genial viajero y crítico ruso, se dió también perfecta cuenta, en la segunda mitad del siglo XIX, de que las ideas uniformistas de la Revolución francesa avanzaban en toda la línea. Como hacía notar Leontiev, no sólo habían influído profundamente en la estructura de los

dos imperios napoleónicos, sino que también determinaban el carácter del nuevo imperio alemán:

«La raza pura, la centralización, la igualación, una constitución (pero tan rígida que ningún hombre genial se arriesgaría a un golpe de Estado), protección estatal al comercio y a la industria, y en contraposición con todo lo anterior, el robustecimiento y unificación de todos los elementos verdaderamente anárquicos; en definitiva, militarismo. ¡Punto por punto, la Francia imperial! Las diferencias, desde un punto de vista superior y más amplio como es el nuestro, son de tal modo insignificantes que no vale la pena pensar en ellas.»

«El triunfo de la política nacional racista acarreó al pueblo alemán la pérdida de su personalidad nacional; Alemania, después de su triunfo, se afrancesó más que nunca en el carácter, la administración, la estructura y las leyes; importantes aspectos de su cultura personal, autóctona desaparecieron» [37].

El íntimo parentesco entre dictadura e igualación, tan bien conocido de Aristóteles [38], tampoco fué un secreto para Welter Bagehot. Este genial economista, cuyo interés rebasaba con mucho el ámbito de la economía, escribía refiriéndose al segundo Imperio francés:

«En Francia, «égalité» es un primer principio político; todo el régimen de Luis Napoleón descansa sobre él; borrad este sentimiento y el edificio entero del Imperio se disipará. Una vez oímos a un gran estadista francés ilustrar esto. Daba una comida al clero de su vecindad y hacía notar que ya no tenía fuerzas para

ayudarle o para perjudicarle, cuando un clérigo vehemente dijo con ingenua alegría: «Sí, señor; ahora nadie puede nada: ni el conde ni el proletario» [39].

Pero, a lo que se ve, el afán igualitario no tenía fronteras fijas.

El marqués de Sade, mejor conocido por sus desórdenes sexuales, fué uno de los más originales defensores de la dictadura democrática; combinó su fanático amoralismo con la exigencia de extender el principio de la igualdad, no sólo a todos los hombres, sino también a los animales y plantas [40]. Es lástima que nadie haya escrito aún una biografía rigurosamente científica sobre este monstruo, tan interesante desde el punto de vista de la historia del espíritu. El historiador liberal N. D. Fustel de Coulanges sabía también que los tiranos de la antigüedad se habían servido de la igualación como medio de dominio:

«Salvo dos o tres honrosas excepciones, los tiranos que se levantaron en las ciudades griegas durante los siglos III y IV no reinaron sino halagando lo peor de la muchedumbre y humillando lo que era superior por el nacimiento, la riqueza o el mérito» [41].

Este proceder, que también había llamado la atención de Platón, es esencialmente democrático en el sentido clásico de la palabra. Hay que recordar asimismo que el ostracismo floreció en la Atenas democrática y fué siempre dirigido contra personalidades relevantes, constituyendo, por tanto, una manifestación de aristofobia.

Dostoiewski, en cambio, dirigía su mirada a lo futuro más que a lo pasado y veía en la manía de la igual-

dad la causa, y no el efecto, de la tiranía. A Schigaliov, el ideólogo de izquierda, lo describe así en su novela «Los demonios»:

«Schigaliov es un genio: ha descubierto la igualdad. ¡Todo es tan hermoso en su cuaderno! Para él existe también el espionaje. Quiere que los miembros de la sociedad se vigilen y denuncien mutuamente. Cada uno pertenece a todos y todos a cada uno. Todos son esclavos y todos iguales en la esclavitud. Para caso de necesidad se tiene la denuncia y el asesinato, pero lo esencial es la igualdad» [42].

Esto recuerda también la máxima de Blake de que «una misma ley para el león y el buey ha de degenerar en opresión». Para Jacobo Burckhardt la igualación era un elemento destructor que había de recorrer un ciclo fatal hasta detenerse y dar así al mundo ocasión para recuperar su equilibrio: «El final de la canción es éste: en algún lugar la desigualdad humana volverá a encontrar su puesto de honor. Lo que hasta ese momento sufrirán el Estado y el concepto de Estado, lo saben los dioses» [43]. Burckhardt vió igualmente con implacable claridad que el Estado moderno con su «prehistoria» parlamentaria sería el ejecutor del poder igualador de la mayoría. Decía en una carta: «Conozco también el Estado moderno, cuya brutal omnipotencia se mostrará de manera muy cruda y práctica. Tomará sencillamente como medida lo que más o menos constituya el talante de la mayoría y de acuerdo con él regulará a los demás» [44]. Según indicaba el profeta de Basilea, estos horrores estaban ya predeterminados por ciertas tendencias existentes en las formas

anteriores de una democracia parlamentaria que todavía parecía innocua: «La democracia—decía—no tiene ningún sentido para lo extraordinario, y donde no puede negarlo y apartarlo lo odia de corazón; siendo ella misma un producto de cerebros mediocres y de su envidia, no puede utilizar como instrumentos más que hombres mediocres, y los ambiciosos vulgares le ofrecen la simpatía plena y segura que desea. Después entra en las masas un nuevo espíritu y la democracia busca de nuevo con oscuro impulso lo extraordinario; pero en este punto puede recibir consejos asombrosamente malos y encapricharse con un Boulanger» [45]. Para Mr. Herbert Read, la igualdad tiene solamente el carácter de un «mito necesario» [46]. Alexis de Tocqueville descubrió las causas psicológicas de la igualación: «Igualdad es una palabra adoptada por envidia. En el fondo del corazón de todo republicano significa: "Nadie estará en mejor situación que yo".» [47].

Por estas y otras razones no ha de extrañar, pues, que los modernos dictadores hayan edificado siempre su poder sobre el sistema igualitario y el apoyo de las masas, y nunca sobre «élites» ni aristocracias ya existentes. El nacionalsocialismo alemán no fué una excepción de esta regla.

3. EL ANTILIBERALISMO DE LA DEMOCRACIA

El resultado inevitable de estas tendencias e intervenciones niveladoras es una creciente actitud antiliberal, actitud que también actúa de manera causal. En épocas anteriores se escuchan ya lamentos motiva-

dos por la indiferencia hacia la libertad, lamentos que frecuentemente no son de carácter político sino filosófico y teológico. Dante, por ejemplo, nos recuerda que el libre albedrío no siempre ha sido tomado por lo serio [48]. Gerard Winstanley, caudillo político religioso de la guerra civil inglesa, escribió ya en el año 1649 que le repugnaba la nueva charlatanería sobre la libertad. Quería ver hechos [49].

Pero los grupos de librepensadores ingleses orientados políticamente hacia la izquierda pensaban en una síntesis de principios democráticos y liberales y no sospechaban la interna oposición existente entre estos mundos conceptuales. En cambio, un pensador como Donoso Cortés no se forjaba ilusiones acerca de la dura alternativa entre la igualdad, que ha de ser forzada, y la libertad, que es opuesta a toda coacción [50]. También John C. Calhoun, el caudillo intelectual y político de los estados americanos del Sur, escribía en el segundo cuarto del siglo pasado: «Hay otro error no menor ni menos peligroso, unido de ordinario al que acabamos de considerar. Me refiero a la opinión de que libertad e igualdad están tan íntimamente ligadas que no puede existir libertad perfecta sin perfecta igualdad» [51].

Algunos autores modernos van mucho más lejos de lo que dicen estas prudentes palabras de Calhoun [52]; tampoco es insignificante el número de los que distinguen netamente entre democracia y liberalismo [53]. Y aunque a veces un exceso de libertad hace surgir por reacción antagónica una tendencia consciente a la sujeción, pocos serán los observadores reflexivos y dota-

dos de espíritu crítico que no hagan derivar de los principios democráticos (plebiscitarios, mayoritarios, igualitarios) nuestra tiranía moderna que tan a menudo se llama a sí misma democrática. Por el contrario, dicha tiranía no se ha atrevido nunca a adornarse con las plumas del liberalismo [54]. Más aún, la evolución, tal como la hemos visto en nuestros días, no hubiera causado especial sorpresa a Orestes Browson, el pintoresco libelista americano, que escribía hace ya cien años:

«Somos republicanos porque el republicanismo es aquí el orden establecido, pero confesamos que ni aceptamos ni nunca hemos aceptado como esencial a la libertad la doctrina popular democrática de este país» [55].

Más sincero, pero también más pesimista, fué Macaulay, quien en 1857 escribía a un amigo americano:

«Estoy hace tiempo convencido de que las instituciones puramente democráticas deben, tarde o temprano, acabar con la libertad, con la civilización o con ambas a la vez. En Europa, donde la población es densa, el efecto de tales instituciones sería casi instantáneo... Puedes pensar que tu país está exento de estos males. Francamente, debo confesarte que soy de una opinión muy distinta. Vuestro destino, creo, es inevitable, aunque retardado por una causa física» [56].

En su caso, como en el de otros autores que previeron acertadamente esta evolución, hay un error por lo que concierne al tiempo. La desdicha llegó, pero más lentamente. De todos modos, es significativo que

la carta de Macaulay a Henry S. Randall, admirador de Jefferson, fué repetidamente impresa y difundida como folleto en los tiempos del *New Deal* de Roosevelt, cuando asomaban los primeros síntomas de un totalitarismo popular. Las «causas físicas» son evidentemente las posibilidades internas de expansión que se reducen continuamente.

También lord Acton, el gran pensador liberal católico inglés, conocía la oposición entre la libertad y la igualdad:

«La causa más profunda entre todas las que hicieron a la Revolución francesa tan funesta para la libertad fué su teoría de la igualdad. La libertad constituyó el santo y seña de la clase media; la igualdad, el de la clase baja» [57].

Aún fué más enérgico y claro en su recensión del libro de sir Erskine Mays *Democracy in Europe:*

«La distinción real entre democracia y libertad, que ha ocupado buena parte de las reflexiones del autor, no puede ser delineada con vigor excesivo. La esclavitud ha sido tan frecuentemente asociada a la democracia, que un escritor muy experto la declaraba hace tiempo esencial a todo Estado democrático; y los filósofos de la Confederación del Sur estimularon y favorecieron largamente esta teoría. Pues la esclavitud actúa como un derecho de sufragio restringido, da fuerza a la propiedad y pone obstáculos al socialismo, la dolencia que acompaña a las democracias maduras» [58].

También las concepciones de William E. H. Lecky no pudieron menos de aparecer como exageradas, reaccionarias o «precipitadas» a muchos de sus contem-

poráneos y a la generación subsiguiente. En su libro *Democracy and Liberty* decía:

«La inclinación a la democracia no significa una inclinación al gobierno parlamentario o una tendencia hacia una libertad más amplia. Al contrario, pueden aducirse poderosos argumentos tomados de la historia y de la naturaleza de las cosas, los cuales prueban que la democracia puede a menudo resultar algo directamente opuesto a la libertad. En la antigua Roma, la vieja república aristocrática se transformó gradualmente en una democracia y ésta se convirtió rápidamente en despotismo imperial. En Francia se ha verificado más de una vez un cambio análogo. Un despotismo que reposa sobre un plebiscito, es una forma de democracia tan natural como la república. Además, algunas de las más fuertes tendencias democráticas son claramente contrarias a la libertad. La igualdad es el ídolo de la democracia, pero dadas las capacidades y energías del hombre, infinitamente diversas, sólo puede ser alcanzada por medio de una constante y enérgica represión de su natural desarrollo...» [59].

El Estado «bienhechor» democrático que se continúa esencialmente en la dictadura de las masas, necesita para la realización de su programa social y nivelador un gran aparato burocrático que no hace sino introducirse con harta frecuencia y de manera estable en la vida privada del individuo. De ahí que Lecky escribiera muy acertadamente en la obra citada:

«En nuestros días no hay hecho tan indiscutible como la afición de la democracia a las reglamentaciones autoritarias... Consecuencia igualmente manifiesta de la

moderna democracia es la expansión de la autoridad y la multiplicación de las funciones del Estado en otros campos, especialmente en el terreno social. Este progresivo incremento del poder del Estado significa un aumento de las restricciones impuestas a múltiples formas de la actividad humana. Significa un incremento de la burocracia y del número y atribuciones de los funcionarios del Estado. Significa también un constante crecimiento de los impuestos, lo cual constituye en realidad una continua restricción de la libertad» [60].

Proudhon sabía que «todo Estado es por naturaleza anexionista» [61], y explicaba que «la democracia encarna la idea del Estado agrandado sin limitación» [62]. Jacobo Burckhardt formulaba con más vuelo e intuición poética sus ideas sobre las tendencias totalitarias de la democracia.

Orestes Brownson fué aún más lejos:

«Los gobiernos democráticos o filodemocráticos son en su mayor parte crueles y duros de corazón. Como corporaciones, carecen de alma y son incapaces de sentir ternura» [63].

Este juicio se parece mucho a una sentencia de Anatole France acerca de las democracias en la guerra y de su incapacidad para poner fin a las matanzas de los pueblos entre sí por medio de humanas negociaciones de paz [64].

Un golpe indirecto, propiamente hablando, pero tanto más decisivo, contra la libertad se encuentra en la «politización» democrática de las masas. Con ellas se ha dado también, las más de las veces, el primer paso hacia el totalitarismo. Tomás Mann abrigaba en

su juventud estos temores [65], temores que son asimismo exteriorizados por muchos sociólogos políticos de nuestros días [66]. Tampoco Nietzsche, que no podía ser contrario al pensamiento de la dictadura, estaba tranquilo:

«La idea democrática corre hacia la creación de un tipo humano exquisitamente preparado para la esclavitud. Toda democracia es una involuntaria organización para la cría de tiranos, entendiendo esta palabra en todas sus acepciones, incluso en la intelectual» [67]. Un gran número de autores modernos comparten la opinión de que en el marco de la democracia pueden desarrollarse orgánicamente, no sólo tendencias antiliberales, sino también fuerzas abiertamente totalitarias [68].

Herman Melville, contemporáneo de Nietzsche, sentía al otro lado del océano Atlántico sus mismas preocupaciones, pero referidas especialmente a su patria. Melville, que durante su vida sólo disfrutó de una modesta fama como aventurero, novelista y poeta de segunda clase, ha vuelto a ponerse de moda en nuestros días, de suerte que hoy cabe hablar en América de un manifiesto renacimiento de Melville [69]. Como él mismo confiesa, la amarga visión contenida en unos versos de su *Clarel* [70] no es de carácter político, sino cultural; pero ni a Melville ni a J. S. Mill ni a Alexis de Tocqueville se les ocultaban las profundas relaciones entre ambos puntos de vista. J. S. Mill fué también víctima de una errónea interpretación de China (error que por regla general descansa en la impresión visual de los viajeros); pero los presentimientos de este

amigo de los valores democráticos, entusiasta de ellos sólo hasta cierto punto, y a quien nadie se atreverá a calificar de reaccionario, son hoy tan oportunos como entonces:

«El moderno régimen de opinión pública es de forma inorgánica, lo que los sistemas políticos y educativos de China son de manera orgánica; y a menos que la individualidad sea capaz de afirmarse con éxito frente a esta servidumbre, Europa, a pesar de sus nobles antecedentes y del cristianismo que profesa, tenderá a convertirse en otra China. ¿Qué es lo que hasta hoy ha salvado a Europa de este destino? ¿Qué es lo que ha hecho de la familia europea una parte progresiva y no estacionaria de la humanidad? No ha sido ninguna excelencia superior en lo que cuando existe es efecto y no causa sino la extraordinaria variedad de su carácter y cultura.» J. S. Mill continúa estudiando luego los efectos y consecuencias de la variedad y la diversidad en Europa. Después de dilucidar suficientemente la conexión causal que existe entre diversidad y libertad, da una rápida ojeada sobre las fuerzas contrarias a la primera y los elementos que fomentan eficazmente la segunda. Resumiendo, escribe:

«La combinación de todas estas causas forma un conjunto tan grande de influencias hostiles al individuo, que no es fácil comprender cómo puede sostenerse. Las dificutades serán cada vez mayores, a menos que sea posible hacer sentir a las personas inteligentes su valor, hacerles comprender que la existencia de diferencias es un bien, incluso en el caso de que no sean buenas, incluso en el caso de que algunas puedan pre-

sentárseles como malas. Si alguna vez han de afirmarse las exigencias de la individualidad es ahora, cuando todavía falta mucho para completar la asimilación forzada. Sólo en las primeras fases puede llevarse a cabo con éxito la resistencia a la intrusión» [71].

En estas frases se ve claramente cuán lejos estaba Mill de la ortodoxia militarista: se mostraba dispuesto a sacrificar ventajas prácticas a los valores ideales de la personalidad. A pesar de ello, tenía conciencia poco clara, si es que alguna tenía, de la disgregadora labor igualitaria de la democracia; en este punto, un mundo le separa de Burckhardt y del amigo de éste, Bachofen, el famoso arqueólogo y padre de la teoría de los círculos culturales, que en su autobiografía escribía: «Desde el triunfo de Lucerna, la doctrina de la soberanía del pueblo y de la omnipotencia de la democracia se ha desarrollado, convirtiéndose en el fundamento práctico de nuestra vida pública. No dudo de que seguirá caminando hasta llegar a todas sus consecuencias aun a las más extremas, si se lo permite la situación europea, y grandes calamidades no vuelven a llevar de nuevo al pueblo a los verdaderos fundamentos de una sana vida política. Pero la democracia perfecta es la ruina de todo bien. Las repúblicas tienen de ordinario motivos para temerla. Yo tiemblo ante su desarrollo, no a causa de mi fortuna, sino porque nos hará retroceder a la barbarie.

... Pues la maldición de la democracia es introducir su devastación en todos los terrenos de la vida, echa mano a la Iglesia, al hogar y a la familia, y trastorna, aun en las cuestiones menos importantes, el punto de

vista verdadero. Porque amo la libertad, odio la democracia» [72].

Bachofen pertenece, con Burckhardt, Bluntschli, Vinet, Gonzague de Reynold [73], y hasta cierto punto con Amiel y Denis de Rougemont [74], a la escuela antidemocrática suiza, en la que tal vez pudiéramos incluir también a Oscar Bauhofer. Esta escuela, que tiene sus raíces en uno de los más respetables pasados históricos de Europa, atribuye especial importancia a la persona, a los principios federalistas y a la continuidad orgánica de la tradición. En su ideología aparece a veces una semiinconsciente influencia del suizo Carl Ludwig von Haller. En oposición al de J. S. Mill, el pensamiento de Bachofen tiene una base religiosa. Más que la nivelación burguesa, temía las locuras de las masas ateas, que con un furor ciego e irracional aniquilarían toda libertad. En la alusión de Bachofen a su indiferencia respecto a la fortuna, se percibe la indicación de un temor que ya Madison había expresado en una carta a Jared Sparks, en la cual decía que las leyes «debían poseer fuerza para proteger el derecho de propiedad privada contra el espíritu de la democracia» [75].

Otro pensamiento análogo de Madison lo encontramos en *The Federalist* (n. 10), donde se afirma que una democracia pura «es incompatible con la seguridad personal y el derecho de propiedad» [76].

Y aunque Madison restringe el concepto de democracia a su forma directa, queda siempre el peligro de una paulatina «democratización» de la república, peligro que era bien conocido del senador Vandenberg [77]. La expropiación («estatalización», nacionalización) de

la propiedad privada llevada a cabo por parte de las «democracias progresistas y jóvenes» con el consentimiento de la mayoría, así como también la deportación de minorías étnicas íntegras (japoneses de los Estados Unidos, alemanes sudetes de Checoslovaquia, etc.), prueban que el recelo de Madison no carecía de fundamento. No en balde estaba convencido Engels de que la república democrática era la arena ideal para la lucha de clases que un día acabaría en la dictadura del proletariado [78].

El pensamiento de que el socialismo (o sea, un capitalismo autoritario del Estado) es la última consecuencia lógica de las exigencias democráticas ha sido afirmado por los más diversos pensadores [79]. Ciertamente, en esta consideración del socialismo no cabe olvidar tampoco que un estatólatra nacional como Hegel fué su abuelo intelectual. Tocqueville, que visitó Alemania en 1852, vió inmediatamente la fatal relación existente entre ambos [80].

Fué el mismo conde Alexis de Tocqueville quien, con rara penetración y casi sobrehumana exactitud, previó la evolución de la democracia y especialmente de la república democrática hacia la tiranía. Pero no se representaba este proceso como proceso dialéctico, sino como lógica consecuencia directa. Por su soberana imparcialidad, su modo de expresarse frecuentemente árido y sus equilibrados juicios, este aristócrata normando fué a menudo considerado por los lectores superficiales como adepto a la democracia, cosa que ciertamente no era. (Su resuelta oposición al régimen de

Napoleón III contribuyó también a juzgarle equivocadamente.) De él decía lord Acton:

«Tocqueville fué un liberal de pura cepa, un liberal y nada más, sumamente receloso de la democracia y de sus parientes: la igualdad, la centralización y el utilitarismo» [81].

Y Antoine Redier cita el párrafo siguiente de una carta de Tocqueville:

«Tengo por las instituciones democráticas «un goût de tête», pero soy aristocrático por instinto, es decir, desprecio y temo a la multitud. Amo apasionadamente la libertad, la legalidad y el respeto a los derechos, pero no la democracia. He aquí el fondo del alma... La libertad es mi mayor pasión» [82].

Uno de los motivos que impulsaron a Tocqueville a marcharse a América fué la revolución de julio, que vino a contrapelo a este noble rigurosamente legitimista. Sólo en el caso de confundir la libertad con la democracia cabe estampillar de demócrata a Tocqueville. El entonces agregado militar de la Embajada americana en París (1834), Francis Lippitt, se refería a él con las siguientes palabras: «Del conjunto de nuestras conversaciones me llevé la impresión de que sus opiniones políticas y sus simpatías no eran favorables a la democracia» [83].

Muy lejos de ser un demócrata, Tocqueville veía con miedo el futuro triunfo mundial de la democracia, triunfo que era por él menos temido y detestado que el acto subsiguiente del drama de nuestra civilización. Con melancólico presentimiento escribía este gran liberal:

«Las monarquías absolutas desprestigiaron el despotismo; cuidemos de que las repúblicas democráticas no lo rehabiliten» [84].

La atmósfera católica [85] en que había crecido le impedía ser un determinista cultural o histórico. Sin embargo, juzgaba insignificantes las perspectivas favorables a la libertad en una época democrática. A Gobineau le escribía: «A mi parecer, las sociedades humanas, como los individuos, no son nada sin la libertad. Siempre he dicho que la libertad es más difícil de fundar y mantener en nuestras sociedades democráticas que en ciertas sociedades aristocráticas que nos han precedido; pero nunca me atrevería a pensar que esto fuese imposible» [86].

Pero el cuadro que pintó de la futura esclavitud, cuadro tan grandioso y agobiante por su profundidad y claridad, atestigua un estado de ánimo mucho más pesimista. Este lienzo diabólico, con sus detalles implacables y su inquietante concordancia con los hechos, se encuentra al fin de su famosa obra *De la démocratie en Amérique* [87]. Tras un cuidadoso estudio de la antigua tiranía, llegó a la conclusión de que las dificultades inherentes al estado primitivo de la técnica impedían al tirano extender su vigilancia sobre la vida política de un país vasto: «... La tiranía (de los déspotas de la antigüedad) pesaba enormemente sobre unos pocos, pero no se extendía a un gran número; se interesaba por algunos puntos importantes y descuidaba el resto; era violenta y restringida. A lo que parece, si el despotismo llegara a establecerse en las naciones democráticas de hoy, tendría otros caracteres: sería

más extenso y más suave, degradaría a los hombres sin atormentarles» [88].

Insiste en que la tiranía futura adoptará una forma tan fundamentalmente nueva que ni aun con la mejor voluntad conseguiría encontrar para ella una denominación universalmente inteligible: «Las viejas palabras de despotismo y tiranía no son adecuadas. Se trata de algo nuevo; es necesario, pues, intentar describirla, ya que no podemos darle un nombre» [89].

Su descripción empieza con la visión de una uniforme masa humana, de gentes «semblables et égaux» absorbidas por pequeñas satisfacciones comunes y que en el fondo llevan una vida totalmente animal. Sin embargo... «Por encima de ellos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga de asegurar sus satisfacciones y de velar por su suerte. Es absoluto, detallado, regular, previsor y suave. Sería semejante a la patria potestad si, como ella, tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; mas, al contrario, no pretende sino mantenerlos irrevocablemente en la infancia; le gusta que los ciudadanos se diviertan a fin de que no piensen más que en divertirse. Trabaja gustosamente por su felicidad, pero quiere ser su único agente y árbitro; se hace cargo de su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, dirige sus principales negocios e industrias, regula sus sucesiones y divide sus herencias, ¿no llegará a quitarles totalmente la desazón de pensar y la molestia de vivir?» [90]

Este es un fiel trasunto del Estado totalitario. No cabe olvidar que su brutalidad y crueldad constituyen

tan sólo un medio para llegar a un determinado fin. En las circunstancias actuales, el Estado totalitario se siente obligado a sustituir la «suavidad» por los campos de concentración, las deportaciones en masa y las cámaras de gas, pero tan sólo ha de sustituirla hasta lograr el nacimiento de una generación completamente uniforme que le permita ejercer su papel tutelar. Existen dos caminos para alcanzar este resultado: el seguido por Rusia, Italia y Alemania, y el que emprendieron Norteamérica y los demás países del Occidente europeo; los que siguen este segundo camino se creen en el caso de compadecer a los que andan por el primero. En cambio, Tocqueville pensaba especialmente en el Occidente cuando escribía con acento profético:

«La igualdad ha preparado a los hombres para todas estas cosas; los ha formado para sufrirlas y aun frecuentemente para considerarlas como un beneficio» [91].

Tocqueville añade detalles al triste cuadro que nos hacen pensar, ora en las democracias, ora en los totalitarismos de nuestros días. Nuestro autor sabe que la nueva tiranía no sólo empleará lemas liberales, sino que podrá ser levantada incluso «a la sombra de la soberanía del pueblo». Arrastradas, de un lado, por el impulso humano, en parte vivo todavía, hacia la libertad, y, de otro, por el deseo de ser conducidas, las masas optan por un compromiso bajo la forma de un señor, el cual les procura la ilusión de que aún se gobiernan a sí mismas [92]. Al final de este capítulo, Tocqueville examina la naturaleza de una forma de gobierno cuya cabeza es electiva, mientras un abso-

lutismo inflexible es la cualidad sobresaliente de sus poderes legislativo y ejecutivo.

«Una constitución que fuese republicana en su cabeza y ultramonárquica en el resto de su cuerpo, me ha parecido siempre un monstruo efímero. Los vicios de los gobernantes y la estupidez de los gobernados no tardarían en traer la ruina, y el pueblo, cansado de sí mismo y de sus representantes, crearía instituciones más libres, o volvería pronto a tenderse a los pies de un solo dueño» [93].

Este examen continúa en el capítulo VIII, en el cual el autor vuelve a insistir en que el peligro de la nueva tiranía está a la puerta:

«El despotismo me parece especialmente temible en las épocas democráticas. Pienso que yo hubiera amado la libertad en todas las épocas, pero me siento inclinado a adorarla en los tiempos en que estamos» [94].

Tocqueville no llegó a este pesimismo sino en el segundo volumen de su obra. Confesaba que su interés principal en este estudio crítico no iba a los Estados Unidos, sino a la democracia como tal [95]. En Europa encontró exactamente los mismos fenómenos y procesos que en el Nuevo Mundo, y esta experiencia le hizo volver sobre su tema unos años más tarde; pero le obligó a ocuparse más en los aspectos culturales y políticos del creciente movimiento democrático, y menos en los legales. Los Estados Unidos le proporcionaron una ideal «historia clínica», no sólo porque América es «un miroir grossissant de l'Europe» [96], sino simplemente porque un proceso nuevo es por fuerza

en América más claramente cognoscible y más fácilmente aislable que en Europa.

No aseguraríamos que Tocqueville hubiese coincidido con Polibio, quien afirmaba que la democracia debía terminar necesariamente en la bestialidad y el embrutecimiento general [97]. Para Tocqueville existe aún la posibilidad de una reacción hacia la libertad, reacción que desgraciadamente es menos enérgica que el impulso de «s'étendre aux pieds d'un seul maître». Prescindiendo de esto, existe también un liberalismo muy doctrinario cuya tolerancia llamó la atención de Metternich, como puede verse por su declaración:

«Las opiniones erróneas del partido liberal fueron aprovechadas por el radicalismo para ejercer una tutela tiránica sobre el libre movimiento de los ciudadanos. La omnipotencia del Estado—cuerpo ideal—nace de las doctrinas del moderno constitucionalismo, como el efecto de su causa, y el efecto es, en este caso, la mayor restricción posible de la libertad individual bajo el concepto de la plenitud de poderes de una idea encarnada» [98].

A diferencia de lo que ocurre en el caso de Platón y Aristóteles, las pesimistas ideas de Tocqueville sobre la democracia nacen de su escepticismo respecto a una síntesis de libertad e igualdad; tenía sobre ambos la ventaja de la experiencia de la civilización moderna, dependiente de la técnica. Sus opiniones han encontrado expresión directa e indirecta en las críticas de muchos de nuestros contemporáneos [99]. Demasiado sabía también Herman Melville, el gran vidente americano, que la desaparición de los antiguos valores tra-

dicionales en ambos continentes sólo podía dejarnos la cáscara vacía de una escueta democracia que afrontaría ciega las amenazas de lo futuro[100].

Dostoiewski, en cambio, previó con mayor agudeza la fatal germinación de las ideas destructoras. Distinguía nítidamente entre las ideas de los liberales a la antigua usanza, representantes de la tardía Ilustración rusa, y las de la nihilista generación siguiente. De las palabras del viejo liberal Stephan Trofimowitsch, que leía con espanto un libro radical recién aparecido, se desprende cuán claramente conocía el gran escritor ruso las consecuencias últimas, revolucionarias, de los principios de un liberalismo bienintencionado, pero impío:

«Confieso que la idea fundamental del autor se apoya en la verdad —dijo febril—, pero esto la hace aún más espantosa. Es exactamente nuestra idea, ¡exactamente la nuestra! Nosotros sembramos la semilla, la cuidamos, preparamos el camino... ¿Qué podían decir de nuevo, después de nosotros? Pero, ¡oh cielos! ¡Cuán estrujado, desfigurado y mutilado está aquí todo! —gritó tamboreando en el libro—. ¿Son éstos los resultados que anhelábamos? ¿Quién puede reconocer en esto nuestra idea primitiva?»[101]

Sin embargo, el liberal, que además estaba asido a una religión revelada y tenía, por tanto, una base inmutable para su pensamiento religioso, adoptaba naturalmente una actitud enteramente distinta. Y, no obstante, el conde Montalembert, liberal y católico convencido, rechazaba la democracia más por razones políticas y prácticas que religiosas. Cuando fué elegido

miembro de la Academia Francesa para ocupar el sillón de M. Dror, se expresó así sobre la Revolución francesa, en su discurso de recepción:

«No habiendo sabido leer en la historia del mundo, que demuestra que en todas partes la democracia ha degenerado en despotismo, intentó establecer en Francia la democracia... Se atrevió a combatir con todos los medios las dos bases de toda sociedad: la autoridad y la desigualdad. Digo desigualdad, la cual es condición obvia de la actividad y la fecundidad de la vida social, y a la vez madre e hija de la libertad, mientras que la igualdad no puede concebirse sino con el despotismo. No se trata, ciertamente, de la igualdad cristiana, cuyo verdadero nombre es equidad, sino de la igualdad democrática y social, que es únicamente la consagración de la envidia, la quimera de la incapacidad envidiosa, igualdad que no ha sido nunca más que una máscara y que no podría llegar a ser nunca realidad, sino con la destrucción de todo mérito, de toda virtud.»

«No, la propiedad, última religión de las sociedades degeneradas, no resistirá por sí misma el ariete de los niveladores. ¿No hemos visto en nuestros días negar incluso el privilegio de la inteligencia y hacer un llamamiento a la ignorancia para salvar la revolución? Tan cierto es que para permanecer dentro de la lógica, el dogma de la igualdad no debe sentir mayor respeto por el mérito y la fortuna, que por la cuna» [102].

Para Fustel de Coulanges, el historiador liberal, era también cosa clara que en una civilización democrática

la desigualdad se sentiría mucho más que en otras circunstancias» [103]. Para establecer una igualdad más perfecta, las masas deberían someterse a un jefe que satisficiera sus deseos hostiles a la libertad o, al menos, aparentara esforzarse por hacer realidad sus ansias igualitarias. Goethe describió esta situación con sencillas palabras:

«No tengo nada contra la muchedumbre,
pero cuando se ve en apuros
para conjurar al diablo, llama
indudablemente a los bribones» [104].

Aludiendo a la ruina de la verdadera autoridad en la sociedad humana, escribió Amiel en su diario: «El único contrapeso del igualitarismo es la disciplina militar. A los galones, al calabozo y al fusilamiento no hay réplica posible. Pero ¿no es curioso que el régimen del derecho individual acabe simplemente en el respeto a la fuerza? El jacobinismo acarrea el cesarismo, la abogacía se transforma en artillería y el régimen de las palabras conduce al régimen del sable. Democracia y libertad son dos cosas distintas» [105].

Por eso no debe sorprender el que para conseguir una estable libertad, se haya propuesto en nuestro siglo la conservación o restauración de las monarquías [106]. Francia fué durante mucho tiempo el país más «progresivo» y también la nación donde fueron más gravemente amenazadas las libertades personales. De ahí que en ella se haya acentuado con vehemencia siempre creciente e insistencia exorcizante el entusiasmo por el principio de libertad, señal cierta de que la verdadera situación liberal estaba amenazada (nunca se han

erigido estatuas de la libertad en las montañas del norte de Albania). De ahí que coincidan en forma muy inquietante la descripción que a fines de siglo pasado hacía William James del carácter nacional francés y las descripciones de las cualidades raciales germánicas, según era dado leerlas en Inglaterra y América durante la última guerra [107]. La problemática era la misma. Estas corrientes hostiles a la libertad existentes dentro de Francia encontraron su más concreta expresión en la estructura política del país. El revolucionario ruso Alexander Herzen, en forma parecida a como lo hizo Leontiev, criticaba la segunda república y más tarde el imperio. Escribía por entonces en su diario: «¿No hemos visto que una república cuyo gobierno tiene el derecho de representación, que está políticamente centralizada y posee un gran ejército es mucho menos favorable al desenvolvimiento de la libertad que, por ejemplo, la monarquía inglesa, carente de tal derecho y de la centralización? ¿No hemos visto que la democracia francesa, es decir, la igualdad en la esclavitud está muy próxima a una autocracia sin límites?» [108]

Esta evolución política corrió pareja con una evolución social. El Leviatán estatal exigía un Behemot social, y viceversa. Con el incremento de numerosas y gigantescas organizaciones y de coaliciones se creó una sociedad monolítica; los hombres se unieron por doquier en grupos de combate. Observadores profundos como Kierkegaard, Dostoiewski y Ernest Hello, que escribió sus ensayos críticos en la segunda mitad del siglo pasado, se sentían intranquilos y horrorizados. Hello decía: «Los hombres del mundo no son

amigos, sino coligados. La unidad se alimenta de amor, la coalición, de odio. Los coligados son enemigos privados que se reúnen contra el enemigo público común. Los hombres del mundo tienen un odio común que les procura una ocupación también común, que determina el centro de su actividad» [109].

Kierkegaard escribía con la misma disposición de ánimo: «Hoy, el principio de asociación (que a lo sumo puede aplicarse justificadamente a intereses materiales) no es positivo, sino negativo; es una salida, una desviación y una ilusión. Desde el punto de vista de la dialéctica, la situación es la siguiente: el principio de asociación debilita al individuo al «fortalecerlo»; lo fortalece numéricamente y lo debilita en relación ética. Sólo después que el individuo ha adquirido para con el mundo entero una visión ética, puede hablarse de una verdadera unión. De no ser así, la mancomunidad de individualidades débiles y vacilantes es tan repugnante y nociva como un matrimonio entre niños» [110].

Dostoiewski fué aún más lejos e intentó incluso ridiculizar el concepto de una unión sobre base puramente material: «Cuando una nación pierde su patrimonio religioso, nace un anhelo de cooperación alimentado por el miedo, cuya meta es la salvación del estómago. En tal caso, la unión social no tiene otra finalidad» [111].

Refiriéndose al hecho de la rigurosa vigilancia de los grupos en las sociedades democráticas, Alexis de Tocqueville decía: «No conozco ningún país donde la independencia del espíritu y la verdadera libertad de

discusión sean menores que en América... En América, la mayoría traza un círculo formidable alrededor del pensamiento... La Inquisición no consiguió nunca en España impedir la circulación de libros contrarios a la religión de la mayoría. En los Estados Unidos, el imperio de la mayoría ha hecho más: ha quitado hasta el pensamiento de publicarlos» [112].

Esta apreciación es corroborada por James Fenimore Cooper, que hacia la misma época (año 1838) escribía, refiriéndose a su país:

«Es un vicio de las democracias el sustituir la ley por la opinión pública. Esta es la forma usual en que las masas manifiestan su tiranía... Aunque la libertad política en este país es mayor que en cualquier otra nación civilizada, se dice que la libertad personal es menor» [113].

«La excesiva influencia que puede ejercer la opinión pública se presenta con especial claridad en la historia de las pequeñas ciudades americanas, en las cuales fué frecuente, y todavía lo es, el empleo de la fuerza física» [114].

Tampoco la sociedad inglesa, a pesar de sus tradiciones aristocráticas y liberales, está inmune de las interferencias de la «neighbourhood». J. S. Mill, que conocía la fuerza que sobre su pueblo pueden tener estas «presiones horizontales», escribía:

«Nuestra intolerancia social no mata a nadie, no extirpa opiniones, pero induce a los hombres a disimularlas y a retirarse de todo esfuerzo por difundirlas. Entre nosotros las opiniones heterodoxas no crecen de manera perceptible e incluso pierden terreno a cada

generación; nunca brillan con gran intensidad, pero quedan latentes en los pequeños círculos de pensadores y estudiosos donde brotaron, sin iluminar los problemas de la humanidad con luz verdadera ni engañosa... Es éste un método cómodo para alcanzar la paz en el mundo intelectual e impedir que las cosas vayan mucho más allá de donde están. Pero el precio pagado por esta especie de paz espiritual es el sacrificio de toda la valentía moral del espíritu humano» [115].

Y en un acceso de pesimismo añadía:

«La mayoría aún no ha aprendido a sentir el poder del gobierno como suyo propio, ni las opiniones del gobierno como sus propias opiniones. Cuando así lo haga, la libertad individual estará probablemente tan expuesta a ser invadida por el gobierno como ahora lo está por la opinión pública» [116].

La destrucción de las diferencias jerárquicas y de clase facilitó la camino al monstruo de la tiranía. Incluso Tomás Jefferson creía en la necesidad de la existencia de los «mejores por naturaleza», y James Madison pedía privilegios políticos para los poseedores de unas dotes especiales de estadista [117]. Para un hombre como Matthew Arnold era perfectamente clara la conexión existente entre libertad y privilegios aristocráticos. Sin embargo, refiriéndose a las inclinaciones políticas de la aristocracia decía: «... se sienten iguales entre sí, y creen constituir por sí mismos lo más grande y digno de la nación, lo cual hace que su orgullo se niegue a dejarse eclipsar por la grandeza y dignidad del poder ejecutivo»[118].

En nuestro siglo también se han expresado pensa-

mientos parecidos [119]. La oposición a los privilegios del nacimiento, oposición que en sí no es ningún fenómeno nocivo, se convierte fácilmente en recusación de toda superioridad. La igualación, como notaba acertadamente Albert Jay Nock [120], acaba tomando un carácter espiritual, con lo que se da un nuevo paso en el camino del totalitarismo. La advertencia de Emerson: «Sin grandes hombres, las grandes multitudes en una nación son desagradables, son como queso podrido, como montones de hormigas o de pulgas: cuantos más, peor», ha encontrado en nuestros días poco eco.

Tan pronto como los peldaños de la jerarquía social han sido destruídos o irreparablemente dañados, toda responsabilidad política descansa sobre las espaldas de las masas; pero desgraciadamente, el amor a la libertad no es muy grande en el hombre medio [121]. Hoy, ningún observador serio puede dudar del carácter pequeñoburgués del fascismo y del nacionalsocialismo [122]. Todas estas tendencias van orgánicamente unidas con la primacía de la cantidad sobre la calidad, primacía que ha sido muy favorecida por el principio democrático del dominio de la mayoría. Jacobo Burckhardt hacía notar ya en 1866 que: «Quien no pertenece a un pueblo de treinta millones grita: "¡Auxilio, Señor, nos hundimos!"» [123]. Años después, escribía a su amigo Von Preen: «Pero, tiene usted razón: hoy se quiere educar temprano a la gente para integrar masas. Las cosas llegarán a tal extremo que los hombres empezarán a gritar cuando no estén, al menos, cien juntos» [124].

El peligro de que este dominio de las masas, que se basa en la cantidad y el concepto de mayoría, degenerara en una monstruosa presión horizontal, era cosa esperada por los pensadores políticos, desde Madison a René Schwob [125]. La posibilidad de una tiranía mayoritaria era bien conocida de J. S. Mill, a quien difícilmente le será achacada una posición antidemocrática. Para Mill, esta tiranía podría tener carácter, tanto meramente político como social [126]. Y añadía: «La sociedad puede ejercitar sus atribuciones, y lo hace; y si en vez de dar órdenes justas, las da injustas u ordena algo en asuntos que no son de su incumbencia, ejerce una tiranía social más formidable que muchos modos de opresión política, ya que, a pesar de no estar de ordinario apoyada por grandes castigos, deja menos medios de escape, penetra mucho más profundamente en los detalles de la vida y esclaviza el alma misma» [127].

Tocqueville, aún más pesimista que Mill, hacía la siguiente observación sobre el poder ejercido por el «mayor número»: «Este poder irresistible es un hecho continuo, y su buen empleo es solamente accidental» [128].

George Canning, que tenía una aguda vista para advertir las señales de su tiempo, afirmaba que «la filosofía de la Revolución francesa redujo a la nación a individuos a fin de congregarlos más tarde en masas» [129]. Y mientras Walt Whitman en sus *Leaves of Grass* sollozaba:

«Canto solo, aislado,
tras la palabra democrático, la palabra *en masse*»,

tronaba Kierkegaard contra la creciente opresión a que todo lo noble estaba sometido por las masas: «Se escribirán libros para las masas, que de nada entienden, por aquellos que saben cómo se debe escribir para ellas... La lucha contra los príncipes y papas fué fácil en comparación con las luchas contra la masa, la tiranía de la igualdad, la superficialidad, la estupidez, la bajeza y la animalidad» [130].

Orestes Brownson lamentaba con idéntico pesimismo el criminal influjo de las masas sobre el gobierno americano, al cual en su forma primitiva calificaba con razón de «aristocracia electiva». Aconsejaba resignarse: «malo o bueno, éste es el hecho, y hemos de conformarnos con él» [131]. El número de pensadores que se han ocupado en el peligro que las masas inorgánicas representan para el Estado, la personalidad humana y la libertad, ha aumentado constantemente desde entonces [132]. Todos ellos ven con claridad la gran marea ascendente del colectivismo, la cual no es sólo obra de los jefes populares totalitarios, sino que se alimenta también de otras fuentes, porque, evidentemente, las masas pueden ser manejadas y conducidas con mayor facilidad que las personalidades reales [133].

Burke, que previó muy acertadamente la subida del bonapartismo, tampoco se forjaba ilusiones sobre el carácter democrático del prólogo de esta tragedia cesarista. «Estoy convencido—decía—de que en una democracia la mayoría puede llegar a ejercer sobre la minoría la más cruel de las opresiones cuantas veces en tal forma de gobierno surjan graves discordias, cosa que ha de ocurrir a menudo; y esta opresión de la

minoría se extenderá a un número mucho mayor de personas y se realizará con apasionamiento mucho mayor de lo que sería concebible bajo el dominio de un solo cetro. En esta persecución popular las víctimas individuales se encuentran en una situación mucho más lastimosa que en cualquier otra. Bajo un príncipe cruel tienen el bálsamo de la compasión de la humanidad para mitigar el dolor de sus heridas; tienen el aplauso de la gente para alentarlas en su generosa constancia en el sufrimiento; pero quienes están expuestos a la injusticia de las muchedumbres, carecen de todo consuelo exterior. Parecen abandonados por la humanidad y oprimidos por una conjuración de su misma estirpe» [134].

Es evidente que este odio de las masas hacia las minorías no pupulares y reacias necesita un conductor u organizador, y éste cabalmente es el papel a que suele aspirar tanto el dictador antiguo como el moderno [135].

4. LAS PROFECÍAS DE MITAD DE SIGLO

Entre los que se sintieron atormentados por las visiones de la moderna tiranía, destaca muy especialmente Donoso Cortés. En la exactitud de sus cálculos fué sólo superado por el conde de Tocqueville. En su famoso discurso ante el Parlamento de Madrid del 4 de enero de 1849, trazó este gran profeta un oscuro cuadro del porvenir de Occidente. El pensamiento de este católico liberal-conservador posee muchos puntos

de contacto con el de Tocqueville, José de Maistre e incluso con el de Koestler. Tiene de común con el conde normando el temor a las repercusiones de los modernos medios de comunicación, y le une a Maistre y Koestler su teoría sobre las relaciones entre las fuerzas internas y externas, entre el «yogui» y el «comisario». Se expresaba en forma algo diferente porque hablaba de relaciones de presión en los barómetros religioso y político, pero su visión era la misma. Para Donoso Cortés el cristianismo era una religión de libertad y toda debilitación de esta fuerza religiosa debía acarrear necesariamente un aumento de la «presión exterior» [136]. Por eso no ha de sorprendernos tampoco su pesimismo. Considerando la situación política, dijo al principio de su discurso: «Señores, tremenda es la palabra, pero no debemos retraernos de pronunciar palabras tremendas si dicen la verdad, y yo estoy resuelto a decirla. ¡La libertad se acabó! No resucitará, señores, ni al tercer día, ni al tercer año, ni al tercer siglo quizá... El fundamento, señores, de todos vuestros errores *(dirigiéndose a los bancos de la izquierda)* consiste en no saber cuál es la dirección de la civilización y del mundo. Vosotros creéis que la civilización y el mundo van, cuando la civilización y el mundo vuelven. El mundo, señores, camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres. A esto camina la civilización y a esto camina el mundo. Para anunciar estas cosas no necesito ser profeta. Me basta considerar el conjunto pavoroso de los acontecimientos humanos desde su único punto de vista verdadero: des-

de las alturas católicas»[137]. Entonces empezó a explicar su teoría de los dos barómetros; habló de la idea básica de la ética cristiana y añadió un análisis crítico de la Historia, de acuerdo con su teoría. Insistió en que la Reforma había favorecido la subida de los monarcas absolutos en toda Europa; estos autócratas coronados introdujeron luego ejércitos estables armados hasta los dientes[138]. ¿Y qué son los soldados sino «esclavos con uniforme»? Y esto aún no era el final. El «barómetro» religioso no cesaba de bajar, y de subir el político. ¿Y qué nuevos organismos se crearon entonces?...

El gobierno dijo: «Tenemos un millón de brazos. Necesitamos también un millón de ojos, y así crearon la policía y con ella el millón de ojos. Y fué entonces cuando comenzó a subir el barómetro político por primera vez y la opresión política creció... Creció porque, pese a todo, el barómetro religioso seguía bajando. Los gobiernos, señores míos, no quedaron satisfechos con el millón de ojos, quisieron un millón de orejas, y así crearon la centralización administrativa»[139].

Pero tampoco esto detuvo el constante descenso del barómetro religioso. Seguía y seguía bajando. Los gobiernos se pusieron pronto de acuerdo en que un millón de ojos y un millón de oídos no eran suficientes. Insistían en que habían de estar presentes por doquier al mismo tiempo. Y afortunadamente se inventó el telégrafo. ¡Lástima que el marqués de Valdegamas no llegara a oír la voz del «Führer» por los altavoces de la Dorfplatz. En el curso de su amplia exposición sobre las mutuas relaciones entre la religión y el gobierno,

destacó Donoso Cortés que solamente un renacimiento religioso podía poner coto al creciente despotismo político, pero añadió que un reavivamiento de la fe le parecía poco probable. Finalmente dijo: «Aún deben ustedes tomar en consideración algo más, señores míos. En la antigüedad la tiranía fué bárbara y despiadada, pero estaba físicamente limitada por el hecho de que los Estados eran pequeños y apenas existían las relaciones internacionales. De ahí que entre los antiguos apenas se diese una tiranía de gran estilo, a excepción hecha de Roma. Pero ¡qué distinta es hoy la situación, señores! El camino hacia una gigantesca, colosal y universal tiranía está allanado; no hay ya impedimentos físicos, puesto que el barco de vapor y el ferrocarril han borrado todas las fronteras; tampoco hay impedimentos morales, puesto que las almas están divididas y el patriotismo ha muerto. Díganme ustedes si no tengo yo motivos para sentirme preocupado por el futuro próximo de la humanidad. Díganme si no estoy tratando la cuestión fundamental cuando trato este problema»[140].

También aquí, como en Tocqueville, encontramos un pequeño error de apreciación, que no se refiere a lo esencial de la cuestión, sino únicamente a un punto: Donoso Cortés esperaba con razón el fin del patriotismo (geográfico) y la subida de un internacionalismo sin raíces, y, sin embargo, no encontramos en sus apreciaciones ninguna alusión a los escalones intermedios en forma de un colectivismo limitado, como es el nacionalismo étnico o biológico. Su visión apunta únicamente a una tiranía universal. Su discurso en él

Parlamento al año siguiente muestra claramente que él abrigaba temores bien definidos. Más adelante volveremos sobre la cuestión.

Mientras Donoso Cortés veía los fundamentos de la tiranía futura más en el «progreso» que en la democracia como tal, Burckhardt seguía con mayor fidelidad las ideas de Platón: «Las democracias—decía—abdican con extraordinaria facilidad. En Grecia convierten en tirano a aquel que ha vencido o expulsado a la aristocracia y suponen de antemano que tal hombre ha de cumplir constantemente su permanente voluntad» [141].

Walter Bagehot, el genial conocedor del bonapartismo, hace decir a César las siguientes palabras ante «la mayoría de los ciudadanos de Roma»: «Yo soy vuestro defensor y vuestro conductor: dadme el poder supremo y gobernaré en vuestro nombre y para bien vuestro.» Y sigue Bagehot: «Este es el principio del imperio francés. Y únicamente lo comprenderá quien lo distinga perfectamente del despotismo de origen feudal y de las aspiraciones legitimistas. Las viejas monarquías exigen la obediencia del pueblo fundándose en la conciencia del deber. Dicen tener derecho consagrado a la lealtad del género humano. Apelan a la conciencia e incluso a la religión; pero Luis Napoleón es un déspota benthamiano; está por «la mayor felicidad del mayor número». «Estoy donde estoy—dice—porque sé mejor que nadie lo que es bueno para el pueblo francés y el pueblo sabe que yo lo sé.» No es el ungido del Señor, sino el agente del pueblo... Un despotismo democrático se parece a una teocracia. Está

persuadido de su rectitud. «Yo soy—afirma—el representante del pueblo. Estoy aquí porque conozco lo que desea, porque sé lo que ha de odiar» [142].

Otros muchos autores han puesto también de relieve la naturaleza democrática de las modernas dictaduras [143].

Tanto Hitler como Mussolini subrayaron con sorprendente tenacidad el carácter democrático de sus sistemas. Tampoco Proudhon se equivocó al denunciar el fondo tiránico de la democracia. Este precursor del socialismo, a quién faltaba en gran parte el ilimitado entusiasmo por el «hombre medio» que tienen las izquierdas de hoy, escribía: «Pero en razón de su ignorancia, del carácter primario de sus instintos, de la violencia de sus necesidades, de la impaciencia de sus deseos, el pueblo se inclina a las formas sumarias de autoridad. Lo que busca no son garantías legales, de las que no tiene idea y cuyo poder no concibe; no es una combinación de ruedas; un equilibrio de fuerzas que nada le importa. Lo que busca es un jefe en cuya palabra pueda confiar, cuyas intenciones le sean conocidas y que se entregue a sus intereses. Da una autoridad sin límites, un poder irresistible a tal jefe. El pueblo, considerando justo todo lo que juzga serle útil, en atención a que es el pueblo, se mofa de las formalidades, hace caso omiso de las condiciones impuestas a los depositarios del poder. Pronto para la sospecha y la calumnia, pero incapaz de una discusión metódica, no cree, en definitiva, más que en la voluntad humana; pone la esperanza sólo en el hombre, no confía sino en sus criaturas, «in principibus, in filiis

hominum», no espera nada de los principios, única cosa que puede salvarle, carece de la religión de las ideas» [144].

Entre los modernos autores, Max Weber ha tratado magníficamente el tema del «conductor carismático» en contraposición a los «soberanos» rigurosamente no democráticos [145]. Y no tenemos sino recordar los «terribles simplificateurs» de Burckhardt, su «hombre hermoso, de elevada estatura, con el talento de un suboficial» [146].

No es esto una fantasía de finales del siglo XIX y principios del XX. Ya Aristóteles sabía que los tiranos podían presentarse como defensores de las clases bajas del pueblo frente a las minorías no populares y acomodadas (nobleza, plutocracia, etc.) [147].

Estos tiranos, para emplear una expresión americana, han de ser «regular fellows» y, como hemos repetido muchas veces, deben poseer el don de conducir, no de dominar.

En éste, como en otros varios aspectos, se ajustan totalmente al esquema democrático, hecho que ni aún Charles Eliot, antiguo rector de la Universidad de Harvard, habría podido negar [148]. De hecho, la definición que el presidente Wilson dió de un jefe democrático coincidió esencialmente con la de un dictador totalitario [149]. El concepto de Wilson apunta hacia una perfecta compenetración del jefe con su pueblo, así como con el espíritu de su época. Tal compenetración implica una cierta astucia y picardía inconscientes, y a la vez falta de originalidad. Pero cuanto más estrecha sea la colaboración entre jefe, pueblo y época,

menor será la libertad personal que, sin tensiones y contrastes, es casi inconcebible. He aquí, para terminar, la figura del jefe afortunado de partido cual nos la dibujó lord Brougham que era un hombre de «izquierdas»:

«Es peor, si cabe, el caso de que no exista división de partidos, y todo el pueblo, o casi todo, se sienta inclinado a una misma cosa. El jefe posee entonces el poder de un tirano, sin sentir el temor que el tirano siente de que la indignación pública se manifieste mediante la crítica o estalle en actos de violencia» [150].

Tiene razón Max Weber al afirmar que a estos jefes sin originalidad, pero «carismáticos», hay que atribuirles algún poder mágico.

5. EL LEVIATÁN

Muchos pensadores del siglo XIX temían un peligro muy concreto para la persona y la personalidad, nacido no solamente de la dialéctica de las evoluciones políticas, sino también de un factor completamente definido: la amenaza del Estado cada vez más poderoso. La falaz equiparación de Estado y pueblo [151], de Estado con nación, inspiró a Nietzsche estas frases imperecederas:

«Así habló Zarathustra:

Estado, ¿y qué es eso? ¡Ea! Prestadme atención porque voy a hablaros de la muerte de los pueblos.

Se llama Estado al más frío de los monstruos fríos

Miente con frialdad y de su boca sale esta mentira: ¡Yo, el Estado, soy el pueblo!
Donde aún queda pueblo, éste no entiende al Estado y lo odia como un maleficio para sus costumbres y derechos» [152].

En oposición al Estado de Nietzsche, llamó Mierejkowski a la Iglesia «el más ardiente de los milagros» y aludió a una crisis que necesariamente tenía que originarse como consecuencia de esta antítesis [153]. Otros autores han participado repetidamente de este punto de vista [154]. Es obvio que esta actitud de lucha adquiere formas diferentes en los países protestantes, donde domina el concepto luterano del Estado fundado en la maldad total del hombre y en el ámbito jurisdiccional de la «vieja Iglesia» [155].

Para vencer toda resistencia y facilitar la labor a la máquina totalitaria del Estado, fué pronto necesario impulsar la centralización con mayor energía. Cierto que estos «preparativos» pertenecen aún al estadio de la «pretiranía». Sin embargo, la centralización es sumamente apta para favorecer la uniformidad y la igualación y ejecutar rápidamente las disposiciones gubernamentales. Además, no cabe olvidar que el centralismo es opuesto a toda la tradición cristiana orientada hacia la persona y la libertad. Constantin Frantz, el ideólogo antiprusiano del federalismo alemán, declaró ya en el siglo pasado que el federalismo no era sino «aquella cara de la evolución cristiana que daba al mundo» [156].

Este hombre, al que el simple pensamiento de una única capital alemana le era insoportable [157], vió de-

fraudadas sus esperanzas de una federación de Estados alemanes; sin embargo, ésta hubiera sabido preservar el carácter cristiano y occidental del país alemán mucho mejor que el II o el III Reich [158].

La manía de la centralización ha de considerarse también desde el punto de vista económico. Henry Adams hizo esta cínica observación:

«Toda civilización es centralización.
Toda centralización es civilización.

Por esto toda civilización es la supervivencia de lo más barato.

... ...

Bajo la centralización económica Asia es más barata que Europa.

El mundo tiende a la centralización económica.
Por ello Asia tiende a sobrevivir y Europa a perecer» [159].

Con todo, esta interpretación sólo cobra pleno sentido si se adopta el concepto de civilización de Oswald Spengler, en oposición al de cultura. En lo referente a la centralización administrativa, hemos de tener presente que ésta dió sus primeros pasos en la Europa occidental con Luis XIV [160], pero recibió su mayor impulso de los jacobinos [161]. El anarquista Bakunin supo verlo con claridad y fustigó despiadadamente el centralismo fanático de la Revolución francesa, que pretendía ocultar su verdadero rostro bajo pretextos y exigencias liberales.

«Estoy convencido de que si en dos ocasiones dis-

tintas Francia ha perdido su libertad y ha visto transformarse su república en dictadura y en democracia militar, la culpa no es del carácter del pueblo francés, sino de la centralización política.» Deploraba el hecho de que la Revolución francesa, a pesar de proclamar por primera vez en la historia la libertad del ciudadano y del individuo hubiese resucitado después el absolutismo estatal monárquico:

«Reconstruída (la centralización y la omnipotencia del Estado) por la Constituyente y combatida—es verdad—, mas con poco éxito por la Convención Nacional, sus verdaderos restauradores fueron Robespierre y Saint Just; nada faltó a la nueva máquina gubernamental, ni siquiera el Ser Supremo con el culto al Estado. Para mostrar al mundo todo el poder de opresión de que había sido dotada por sus imprudentes constructores, sólo esperaba un hábil maquinista... y surgió Napoleón I» [162].

Un «habile machiniste» podía también hacerse cargo de la centralista república de Weimar o del Estado italiano, unificado por Cavour, Garibaldi y Mazzini. El absolutismo centralista y cortesano de los Holstein-Gottorp (Romanoff) ofrecía una maravillosa oportunidad a un «maquinista hábil».

Sin embargo, Bakunin olvidaba que el absolutismo monárquico había procurado la centralización como medio de alcanzar una mayor y práctica eficacia, mientras que el centralismo republicano, cortado según el acreditado patrón democrático, era sostenido además por la quimera de la uniformidad y la igualdad. Georges Sorel vió esto muy bien [163], y Paul Bourget reco-

noció en el Nuevo Mundo la existencia de una conexión orgánica entre la libertad y la Constitución federalista que subraya los derechos de los Estados y las comunidades; y no abrigó duda alguna de que, en este aspecto, los Estados Unidos eran política y humanamente superiores a Francia [164].

En sus temores ante la ascensión de una fuerza bruta sin ética ni prudencia, tuvo Irving Babitt [165] un precursor en Jacobo Burckhardt. Este, a diferencia de Tocqueville, veía la llegada de la nueva esclavitud como consecuencia de un proceso «dialéctico», y no de una evolución en línea recta. Burckhardt, empero, reconocía que el resultado sería el mismo: «El gran infortunio se tramó el siglo pasado, especialmente por obra de Rousseau con su doctrina de la bondad de la naturaleza humana. Cultos y plebeyos extrajeron de ella la doctrina de una «edad de oro» que llegaría infaliblemente con sólo dejar libre actuación a la noble humanidad. La consecuencia fué, como todo el mundo sabe, la completa disolución del concepto de autoridad en las mentes de los mortales, después de lo cual se recayó periódicamente en la fuerza bruta» [166]. Esta «fuerza bruta» ha de ser ejercida por un inmenso ejército de empleados (los «oídos» de la profecía de Donoso Cortés). Estos rebaños de burócratas, cuales los vemos hoy, y no sólo en la U. R. S. S., convierten en necesidad fatal la centralización y el afán de vigilar hasta el detalle la vida ciudadana y privada [167]. Es obvio que estos organismos ordenadores al principio producen molestias [168], pero crean en la vida del hombre una cierta «seguridad» y posibilidad de predecir el

futuro que son extraordinariamente satisfactorias para gente de escaso entendimiento y limitada vitalidad [169]. La misma carrera burocrática aparece entonces como altamente apetecible y los mejores elementos del país acaban sintiéndose magnéticamente atraídos por los empleos públicos, con el resultado, temido ya por Stuart Mill, de que a las profesiones liberales y las empresas privadas no les queda sino un mediocre material humano [170]. De esta manera, el «peso» y el prestigio del Estado van creciendo automáticamente. Herbert Spencer percibió también muy claramente este peligro [171]. Ni siquiera a un positivista como Augusto Comte se le ocultó que el gobierno totalitario y burocrático tiene su origen en una crisis espiritual. «Ultima consecuencia general de la disolución del poder espiritual—escribió—es la creación de esta especie de moderna autocracia que no tiene parecido exacto en la historia y que, a falta de mejor expresión, puede significarse con el nombre de ministerialismo o despotismo administrativo. Su carácter orgánico propio es la centralización del poder llevada con intensidad creciente más allá de todo límite razonable. Su medio general de acción es la corrupción sistematizada» [172].

Todo este proceso internamente coherente de democratización centralización y burocratización está caracterizado por un odio furioso hacia los valores de la personalidad y de la tradición. Su individualismo inorgánico evoca el espectro del colectivismo. Royer-Collard describe maravillosamente esta crisis en un discurso ante la Cámara:

«Hemos visto perecer la vieja sociedad y con ella

toda la multitud de instituciones domésticas y magistraturas independientes que llevaba en su seno, haces vigorosos de los derechos privados, verdaderas repúblicas dentro de la monarquía. Ciertamente, estas instituciones, estas magistraturas no participaban de la soberanía, pero le oponían por todas partes unas limitaciones que el honor defendía con obstinación. Ni una ha sobrevivido, y ninguna ha venido a sustituirlas. La revolución no ha dejado en pie más que los individuos. Desde este punto de vista, la dictadura que le ha puesto fin ha consumado su obra... De la sociedad pulverizada ha salido la centralización. Esta no ha llegado, como tantas otras doctrinas no menos perniciosas, con la frente levantada, con la autoridad de un principio. Ha entrado modestamente, como una consecuencia, como una necesidad. En efecto, donde no hay sino individuos, todos los asuntos que no son suyos son asuntos públicos, asuntos del Estado. Así es como hemos venido a ser un pueblo de administrados [173].

En un período puramente revolucionario, la máquina burocrática es aún débil y el terror de los grupos insurgentes sustituye a la «policía». Las depuraciones de los jacobinos fueron más tarde imitadas con las «purgas» de los comunistas rusos. El período de consolidación trae ya una fuerza policíaca bien desarrollada [174], una completa red de espionaje que contribuye, como ya dijo Aristóteles, a mantener la desconfianza entre los hombres [175]. La esperanza de una afortunada contrarrevolución se ve, por tanto, drásticamente disminuída en la sociedad progresiva, tecnificada y por ello fácilmente «vulnerable» [176].

La represión metódica de toda contradicción y crítica por los dictadores modernos nace de su inseguridad ante la opinión pública, lo que atestigua, como consigna un observador contemporáneo, una posición democrática en el fondo [177]. Toda la opinión pública es fabricada y rigurosamente vigilada. Jacobo Burckhardt se representaba con gran claridad estos aspectos terrorísticos de los futuros jefes populares cuando escribía a su amigo Friedrich von Preen:

«Mi idea de los «terribles simplificateurs» que han de caer sobre la vieja Europa no es nada agradable; aquí y allá, en mi fantasía veo ya a estos hombres en persona y se los describiré a usted si en septiembre nos reunimos ante unas copas. A veces pienso ya por adelantado que será, por ejemplo, de nuestra erudición cuando estas cosas comiencen a ocurrir y la cultura esté a punto de zozobrar. Entonces me imagino también uno de los lados favorables de la gran reforma: el terror pálido de la muerte caerá sobre todas las ambiciones, porque la fuerza verdaderamente pura volverá un día a dominar y el callarse será la consigna general. Ahora bien, ¿qué es lo más provechoso en este momento? Evidentemente, divertir a la gente tanto como se pueda» [178].

Todos estos temores carecerían de fundamento o, por lo menos, se verían disminuídos si no existiera el «spiritus agens» del concepto colectivista de un «denominador común», siendo indiferente que se trate de una clase, una raza, una nacionalidad étnica o una ciudadanía.

El entusiasmo exagerado por una lengua o por una

nación se sostiene mejor en las capas inferiores de la sociedad que en las superiores [179]; por esto, la proliferación del nacionalismo se encuentra especialmente en los movimientos del proletariado y de la clase media inferior, que se apoyan en el «hombre medio» y sus ideales. Hoy, por lo menos, el mito propagandístico que presentaba al «junker» prusiano como el precursor del nacionalismo en Alemania ya no se cotiza tanto como antes [180] y cada vez se comprenderá más que sus aspiraciones eran más dinásticas y particularistas que pangermánicas. La «Kreuzzeitung» de los «junker» había tocado repetidamente alarma contra Bismarck. El doble sentido de la palabra «Volk» en alemán (por una parte, nacionalidad étnica, y, por otra, clase baja) tiene una profunda significación y corresponde perfectamente al «narod» eslavo. El nacionalismo ansioso de conquistas de los jacobinos franceses es demasiado conocido para que necesitemos insistir sobre el tema [181].

Franz Grillparzer escribía ya en 1849, lleno de presentimientos:

«El camino de la nueva educación va de la humanidad a la bestialidad por la nacionalidad.»

Este gran dramaturgo austríaco trató otra vez el mismo tema en 1859 al dar este lacónico informe sobre la situación francesa:

«Legitimität.
Autorität.
Nationalität.
Absurdität.
Servilität.
Bestialität.»

También el protestante Alexandre Vinet vió la posibilidad de este deslizamiento, cuando escribía en 1840 sobre el ataque de los radicales a las órdenes religiosas en Aargau: «Abolirían muchas cosas más, si dependiese de ellos; pero no se puede hacer todo a la vez. Comienzan con los conventos y el catolicismo, pero no nos han dicho por dónde piensan acabar» [182].

Poco después, Constantin Leontiev culpaba a Napoleón III de una serie de atentados contra los fundamentos culturales y políticos de Europa, inspirados por su nacionalismo izquierdista [183]. Temía también la desecación de las fuentes culturales por las fuerzas «uniformadoras» de la época, especialmente por e nacionalismo, fuerzas que amenazaban aniquilar toda originalidad y singularidad [184]. Sobre la política racial paneslavista notaba con mordacidad: «Está claro que la política racial, calificada las más de las veces de «nacional», no es sino el instrumento ciego de la revolución mundial que nosotros los rusos, para desgracia nuestra, hemos fomentado desde 1861» [185].

Está claro que Leontiev rechazaba totalmente el paneslavismo [186] como si hubiese presentido toda la fatal evolución desde Sarajevo hasta el «octubre rojo». Pero su visión aún fué más lejos, pues sabía que entre nacionalismo e internacionalismo no hay diferencia de esencia, sino de grado [187], ya que sólo reclaman territorios de diversa extensión para la uniformidad para ellos anhelada. Subrayaba enérgicamente que ambos fenómenos son fundamentalmente democráticos, revolucionarios, antipersonalistas, antitradicionales y anticristianos [188]. En el otro extremo de Europa, sir Henry

Maine llegó a conclusiones parecidas y afirmó que «las democracias están paralizadas por la defensa de la nacionalidad» [189].

En su temor ante las definitivas repercusiones del nacionalismo sobre la democracia no pudo menos de presentir el advenimiento de un Woodrow Wilson y el caos centroeuropeo de 1919. Tampoco se le ocultaron las posibilidadese biológico-raciales del nacionalismo [190]. William Lecky participó de estos temores [191].

En nuestro siglo, las estrechas relaciones entre nacionalismo, democracia y socialismo han venido a ser lugares comunes [192]. Aunque Ernesto Renan escribió un día que la raza semítica era inferior a la indogermánica [193], no podía soportar las pretensiones de los nacionalistas alemanes, influídas ya tempranamente por las teorías racistas. La posición del autor de *La vida de Jesús* está claramente expresa en su segunda carta a David Strauss en la que, refiriéndose a las pretensiones alemanas sobre Alsacia-Lorena, decía: «Nuestra política es la política del derecho de las naciones. La vuestra, es la política de las razas; creemos que la nuestra vale más. La división excesivamente acentuada de la humanidad en razas, aparte que está fundada en un error científico, dado el cortísimo número de países poblados por una raza verdaderamente pura, sólo puede conducir a guerras de exterminio, a guerras «zoológicas», permitidme la expresión, análogas a aquéllas a que se entregan las diversas especies de roedores y fieras en su lucha por la existencia. Ello significaría el fin de esta mezcla fecunda, compuesta de elementos

numerosos, todos necesarios, que se llama humanidad. Habéis levantado en el mundo la bandera de la política etnográfica y arqueológica en lugar de la política liberal; esta política os será fatal. La filología comparada que habéis creado y que habéis sin razón trasladado al terreno de la política os jugará bromas pesadas. Los esclavos se están apasionando por ella...»[194]

Subrayó la nueva vitalidad del paneslavismo y profetizó que los pueblos eslavos pequeños se unirían a Moscú. Reforzada por las fuentes de energía humana del Asia Central, Rusia al fin aplastaría a Europa[195]. Además, las pretensiones territoriales de los vecinos orientales de Alemania se apoyarían en argumentaciones semejantes a las de Prusia respecto a Alsacia-Lorena: «Desconfiad de la etnografía, o mejor, no la apliquéis demasiado a la política. Con el pretexto de una etimología germánica tomáis por Prusia tal o cual villa de la Lorena. Los nombres de Viena (Vindobona), Worms (Borbetomagus), Maguncia (Moguntiacum) son galos, pero nunca os reclamaremos estas ciudades; pero si un día los eslavos vienen a reivindicar la Prusia propiamente tal, Pomerania, Silesia, Berlín, fundándose en que estos nombres son eslavos, si hacen con el Oder o el Elba lo que hoy hacéis con el Mosela. ¿qué podréis decir? Nación no es sinónimo de raza»[196].

Aunque no era hombre de escasa visión, Jacques Bainville acogió con una sonrisa estas profecías de Renan, que se han ido cumpliendo a partir de 1945[197], del mismo Renan que veía con escaso optimismo la capacidad de la república democrática francesa para resistir con éxito un nuevo ataque alemán[198].

Radicaba en la misma naturaleza de las cosas el que el nacionalismo favoreciese el crecimiento de una quimera racista de tipo biológico, idea completamente nueva en Europa, pero muy influída por la teoría de Darwin, a menudo mal comprendida. El conde de Gobineau fué el primero en predicar esta doctrina en forma más coherente, y Tocqueville comprendió inmediatamente los peligros que traía consigo. La tesis de Gobineau llenó a este católico liberal de preocupaciones y negros presentimientos. En una carta a Gobineau le decía que su teoría de la predestinación de las razas estaba ligada espiritualmente con la teología de San Agustín [199], de Jansen y de Calvino, y añadía:

«Os confieso que esta predestinación me parece prima hermana del materialismo puro, y convénceos de que si la masa, que en materia de pensamiento sigue siempre los caminos trillados, admitiese vuestra doctrina, pasaría derechamente de la raza al individuo y de las facultades sociales a toda clase de facultades... Ambas teorías conducen a una restricción muy grande de la libertad humana, si no llevan a su completa abolición. Ahora bien, confieso que, después de haberos leído, igual que antes de haberlo hecho, permanezco en el extremo opuesto a todas estas doctrinas. Me parecen muy verosímilmente falsas y certísimamente perniciosas» [200]. Cien años antes, Montesquieu, un liberal muy dudoso, se extrañaba de que Dios pudiera infundir un alma, y aun un alma buena, en el cuerpo de un negro. Si se dice que los africanos son verdaderos hombres, no podremos menos de poner en duda el que nosotros seamos «cristianos» [201].

Cuando en el siglo XIX el darwinismo se extendió por Europa como reguero de pólvora, todos los grupos antirreligiosos acogieron llenos de pasión esta hipótesis biológica, junto con una serie de apresuradas conclusiones [202]. Entre ellos se encontraban los socialistas. Emilio Zola, que conocía bien los peligros de tales afanes, escribe en *Germinal*, refiriéndose a uno de los protagonistas: «Etienne leía ahora a Darwin. Había leído fragmentos resumidos, vulgarizados en un volumen de poco precio, y de esta lectura mal entendida sacó una idea revolucionaria de la lucha por la existencia; los flacos se comían a los gordos, el pueblo fuerte devoraba a la pálida burguesía. Pero Souvarine se encolerizó y tronó contra la necedad de los socialistas que siguen a Darwin, apóstol de la desigualdad científica y cuya famosa ley de selección no podían aceptar más que los filósofos aristocráticos» [203]. Sin embargo, por entonces pasó inadvertida la posibilidad de una «democratización» o colectivización del concepto de superioridad racial. Probablemente no cabía apenas imaginar que, gracias a una propaganda hábil, millones de hombres, y aun naciones enteras y aplastantes mayorías, pudieran ser elevadas a una categoría pseudoaristocrática.

A pesar de que Gobineau fué el padre inmediato de esta teoría, que originariamente apunta sobre todo a la nobleza de la sangre, el mal producido por el concepto de superioridad racial adquirió con el tiempo una trágica y universal gravedad. Provocó una fuerte resonancia a ambos lados del Atlántico, tanto en el II Reich como en los Estados Unidos [204], donde ya antes

habían sido «explicadas» con citas bíblicas ciertas «inferioridades de raza». Es también significativo que, casi sin excepción, los teóricos del racismo colocaron la raza nórdica a la cabeza de la evolución biológica del género humano. Por otra parte, también había pensadores conservadores que no dejaban a un lado el elemento racial.

Benjamín Disraëli se interesaba por este problema, como puede conjeturarse por varias observaciones del barón Sergius en su novela *Endymion*. Parece, en efecto, que este «premier», de ascendencia judía, consideraba las cualidades raciales, entendidas quizá más en un sentido eugenésico que antropológico, como factor fundamental de la historia del mundo, que se haría especialmente perceptible tras el derrumbamiento de todas las culturas superiores (¿incluso después de una guerra atómica?).

«Si es cierto—escribía—que una aristocracia que se distinga solamente por su riqueza ha de perecer de saciedad, tengo igualmente por verdadero que un pueblo que no reconozca miras más altas que el placer físico ha de volverse egoísta y debilitarse. En estas circunstancias, la supremacía de la raza, que es la llave de la historia, se afirmará a sí misma. Una raza humana que se distinga por su vigor corporal y su inteligencia viril impondrá su superioridad y conquistará un mundo que merece ser esclavizado. Entonces se verá que nuestro cacareado progreso ha sido un progreso en círculo y que nuestra nueva filosofía nos ha devuelto a aquella vieja esclavitud para cuya extirpación se necesitaron siglos»[205].

Tanto la quimera de la raza como el nacionalismo popular son, como hace un momento consignábamos, fenómenos morbosos de las masas democráticas más que de las clases elevadas o de la nobleza consciente de su genealogía. En la primitiva sociedad americana, de manifiesto carácter aristocrático, el antisemitismo era casi desconocido[206]. Cuando los nacionalsocialistas ocuparon el poder en Hungría no encontraron un verdadero apoyo en su persecución contra los judíos, ni entre la nobleza ni entre los campesinos, al paso que la clase media era menos firme[207]. En los Estados Unidos y especialmente en el Sur, los negros temen menos a las clases elevadas[208]. Parece, pues, que el odio de razas es de origen burgués[209], y lo mismo puede decirse de la democracia, el socialismo, el «liberalismo sectario» y todas las demás ideas «progresistas» y colectivas del siglo XIX.

Como hijo legítimo de la Revolución francesa, Napoleón I ordenó a la prensa una verdadera cruzada de odio colectivo contra las islas Británicas: los modales, la literatura, las costumbres y la Constitución debían ser atacados[210]. Y fué Napoleón el que introdujo el antipático concepto de «hospes hostis». Este dictador popular dispuso redadas en las que no menos de doce mil súbditos ingleses fueron detenidos[211]. Tales medidas eran desconocidas antes de la Revolución. Poco antes, Lawrence Sterne había sido agasajado por la corte de Versalles, mientras los soldados franceses e ingleses se enfrentaban en los campos de batalla de Norteamérica. El nacionalismo estuvo siempre estrechamente ligado con el moderno militarismo, que tiene

a su vez influencias democráticas, totalitarias y colectivistas. El lema de la Revolución francesa de que todos los hombres tienen iguales derechos y, por tanto, iguales deberes, condujo al servicio militar obligatorio y preparó así el camino hacia la guerra total.

Ya antes había advertido James Bryce que los antagonismos nacionalistas y económicos de las democracias amenazaban la paz más aún, si cabe, que los intereses dinásticos de los príncipes [212]. El optimismo de tantos demócratas del siglo pasado y del actual, especialmente de los wilsonistas americanos, tuvo que sufrir forzosamente un amargo desengaño [213]. Incluso Georges Sorel se daba cuenta de que las oligarquías aristocráticas eran las que sentían menos entusiasmo por una guerra larga y total [214], y Anatole France, que no puede ser tachado de reaccionario, condenó con durísimas palabras la forma democrática de la guerra que se propone siempre como meta lograr la rendición sin condiciones y llevar la lucha hasta el último extremo [215]. Jacobo Burckhardt añadía cínicamente que el afán de los hombres de aparecer valientes a los ojos de las mujeres, contribuía igualmente a la monstruosa barbarie de la guerra colectiva y total [216]. Y Herman Melville se representaba ya a la democracia convirtiendo en ruinas «el gran palacio del mundo» [217].

Sin embargo, estaba reservado a Taine, que, como Ortega y Gasset, veía en el soldado un ciudadano armado y no un guerrero [218], el bosquejar el cuadro más colorista de estos horrores futuros. Las posibilidades bélicas del siglo XX le producían horribles pesadillas. Con toda razón afirmaba que el fundamento del ser-

vicio militar obligatorio, había de buscarse en un «contrato social» que daba al pueblo la misma soberanía que antes sólo se reconocía al rey [219]; con ello el pueblo pasaba *en masse* a convertirse en soberano o jefe supremo del ejército. Refiriéndose al papel del ciudadano en la democracia, escribía:

«Desde este momento, si bien nace elector, nace recluta; ha contraído una obligación nueva y de alcance indefinido: el Estado que antes sólo tenía crédito sobre los bienes, lo tiene ahora sobre las personas. Ahora bien, nunca un acreedor deja descansar sus créditos y el Estado encuentra siempre razones o pretextos para hacer valer los suyos... De guerra en guerra se ha agravado; la institución se ha propagado, como una epidemia, de un Estado a otro; hoy ha conquistado toda la Europa continental y reina en ella con el sufragio universal, su hermano gemelo, compañero natural que siempre la precede o sigue... Ambos, conductores ciegos y formidables de la historia futura: el uno poniendo en manos de cada hombre adulto una papeleta electoral; el otro cargando sobre su espalda la mochila de soldado. Conocemos de sobra lo que a ello ha acompañado: promesas de matanzas y desconfianza internacional, pérdida de trabajo humano, perversión de los descubrimientos productivos, perfeccionamiento de las aplicaciones destructoras, retroceso hacia las formas inferiores y malsanas de las viejas sociedades militantes, retorno a los instintos egoístas y brutales, a los sentimientos, las costumbres y la moral del Estado antiguo y de las tribus bárbaras» [220].

Es significativo que desde hace algún tiempo puede

apreciarse una creciente resistencia del elemento profesional militar y de los funcionarios públicos (sobre todo de los ministerios de Asuntos Exteriores) a renunciar a su independencia y al secreto de su labor. No están dispuestos a permitir que las mayorías parlamentarias, o sus representantes, se enteren de su importante y delicado trabajo, ni a someterse a sus disposiciones emanadas de ellos. J. Holland Rose ha aludido a este punto flaco de la democracia con gran acierto[221]. El otro peligro es el bonapartismo, que, como se sabe, es perfectamente compatible con la democracia formal[222]. Hace ya siglo y medio exclamaba John Adams: «Napoleón y sus generales eran hijos legítimos de la democracia»[223]; Burke mostró aún mayor perspicacia en su profecía pocos años antes de la subida de Napoleón, cuando en sus *Reflections on the Revolution in France* escribía a los franceses:

«Con la debilidad de una clase de autoridad y la fluctuación de todas las demás, los oficiales de un ejército continuarán por algún tiempo turbulentos y divididos en facciones hasta que un general popular que posea el arte de atraer al soldado y que tenga verdaderas dotes de mando atraiga sobre sí las miradas de todos. Los ejércitos le obedecerán por su personalidad. No hay otro camino para asegurar la disciplina militar en este estado de cosas. Pero cuando esto ocurra, el que tenga el mando del ejército será vuestro dueño: dueño de vuestro rey, dueño de vuestra asamblea, dueño de toda vuestra república»[224].

Sin embargo, los pensadores del siglo XIX temían el bonapartismo a través del rodeo del sufragio universal,

más que como efecto de un puro «boulangisme». John Adams veía las revoluciones como resultado de dicho sufragio [225], y Madison temía por la propiedad privada y, en consecuencia, también por la libertad [226].

También Fischer Ames presentía la llegada de la dictadura militar:

«Una democracia no puede subsistir. Su naturaleza ordena que su próxima fase sea un despotismo militar, el cual es de todas formas de gobierno conocidas la más versátil y la más tarda en corregir sus vicios... Una democracia, un ejército y un partido, guardan entre sí estrecha semejanza: todos son hijos de emociones e impulsos» [227]. La historia nos enseña, sin embargo, que una dictadura de partido, gracias a su firmeza ideológica, es un mal mucho mayor que el despotismo de unos militares profesionales. La tesis de que Hitler llegó al poder únicamente por una conspiración de pequeñas y egoístas camarillas y no por la capital ayuda de las urnas electorales, es hoy insostenible [228]. La conjuración de Halder-Beck y la historia del 20 de julio que ya es hoy mejor conocida, han proyectado una luz completamente nueva sobre la actitud fundamental de los antiguos «oligarcas». De todos modos, hay que conceder que la época democrática que precedió a las tiranías totalitarias repercutió a menudo de manera funesta en las capas superiores de la sociedad. Este hecho fué ya inequívocamente previsto por William Lecky. Lleno de temor ante un abandono por las clases superiores de la fe firme en el carácter incondicional de las estructuras, escribía: «Hay otros aspectos en los cuales la democracia no

armoniza bien con la libertad. Colocar el poder máximo en manos de las clases más ignorantes es dárselo a aquellos que naturalmente sienten menos preocupación por la libertad política y que a la vez son más aptos para seguir con entrega absoluta a un *leader* enérgico. El sentimiento de nacionalidad penetra profundamente en todas las clases; pero en todos los países y épocas han sido las clases medias y elevadas las que mayor valor han otorgado a las libertades constitucionales. Destronar estas clases es justamente la tarea de la democracia. Al mismo tiempo, la democracia contribuye grandemente a debilitar entre ellas el amor a la libertad. La inestabilidad y poca seguridad de la política democrática, el espectáculo de que aventureros sin escrúpulos escalen altos puestos de gobierno mediante el sufragio popular, la alarma que los ataques contra la propiedad rara vez dejan de producir entre quienes tienen algo que perder pueden fácilmente empujar por miedo al campo del despotismo a amplios grupos que en otras circunstancias habrían sido firmes puntales de la libertad» [229]. Como vemos, faltó con frecuencia una voluntad enérgica para impedir el encumbramiento de los «aventureros sin escrúpulos». La casi dictadura de Brüning, Schleicher y Papen fué sustituída por un gobierno de «base más amplia» o sea más democrática. Este régimen dió el predominio a los nacionalsocialistas, y así se decidió trágicamente la suerte no sólo de las clases elevadas, sino de toda Alemania y de Europa.

El mismo Bismarck temía una regresión política a través de la democratización de la Constitución. En

sus *Gedanken und Erinnerungen* («Pensamientos y recuerdos») escribía proféticamente:

«En toda gran comunidad política en que se pierda la influencia previsora y moderadora de las clases acomodadas, intelectuales o no intelectuales, se llega a una velocidad que hace trizas el coche del Estado por un proceso semejante al de la primera Revolución francesa. El elemento codicioso tiene el predominio en la gran masa, predominio que a la larga actúa con eficacia. Es de desear en interés de la misma masa que esa actuación se realice sin peligroso apresuramiento y sin destrucción del coche del Estado. De todos modos, si esto acontece, el movimiento circular de la historia volverá siempre a llevar en tiempo relativamente corto a la dictadura, al absolutismo, porque también las masas están en definitiva sometidas a la necesidad de un orden, y si no la conocen *a priori*, acaban volviéndola a comprender a consecuencia de múltiples argumentos *ad hominem*, y compran el orden a la dictadura y el cesarismo con el sacrificio gustoso incluso de aquella dosis legítima y necesaria de libertad que las sociedades políticas de Europa toleran sin enfermar. Yo consideraría como una grave desgracia y una esencial debilitación de la seguridad del porvenir que los alemanes cayéramos también en el torbellino de este ciclo que Francia ha recorrido»[230]. En las democracias «progresivas», la ignorancia de las clases inferiores, tan lamentada por Lecky, estriba en una semicultura, más que en una completa ignorancia, circunstancia que no hace sino acrecentar el aspecto peligroso. Se ha llamado la atención sobre el hecho

de que «mayor educación» significa casi siempre cultura de baja calidad [231].

Un inteligente investigador de la historia anterior al nacionalsocialismo insistía en que el mensaje de Hitler apenas habría encontrado eco en un pueblo analfabeto o poco instruído [232]. A. J. Toynbee habló de la tiranía intelectual de una «cultura media» que ahoga todo pensamiento independiente [233]. Opinión que ya había anteriormente expresado sir Henry Maine [234]. Tampoco cabe dudar de que la enseñanza obligatoria ha significado un paso decisivo hacia el estado totalitario, hecho que sólo muy pocos han justipreciado [235].

La tesis de que los niños pertenecen principalmente al Estado o a la sociedad y no a sus padres, es de importancia fundamental para el principio de la enseñanza obligatoria. El marqués de Sade insistió en que los niños eran propiedad de la república [236]. En un discurso electoral ante la «General Court» del Estado de New Hampshire, reclamó John Belknap, el año 1785, la educación igual y obligatoria para todos y afirmó que los niños pertenecen al Estado y no a sus progenitores [237]. Benjamín Rush, amigo de Franklin y firmante de la Declaración de Independencia de América, se pronunció por una educación común para unificar la nación bajo el signo de la igualdad [238]. En el año 1791 hizo Robert Coram la significativa proposición de que se fundasen escuelas en las que no se enseñara religión ni lengua alguna viva ni muerta [239], lo que constituía el sueño de los reformadores escolares nacional-socialistas y de algunos de sus epígonos en la zona de ocupación alemana correspondiente a los

Estados Unidos [240]. Hacia mitad del siglo XIX, Frances Wright hacía propaganda en favor de la asistencia obligatoria de todos los niños a las escuelas públicas: debían ser separados de sus padres desde los dos a los dieciséis años y ser educados en internados del Estado. La alimentación, los vestidos y la educación habían de estar en éstos completamente «standarizados» [241].

Sin embargo, el fomento de la instrucción general no podía impedir el descenso del nivel cultural entre los jefes de partidos democráticos. Un examen de la ciencia y aptitud intelectual de los políticos es contraria al sentir democrático [242]. No obstante, el pesimismo de Proudhon ante la democracia se apoya principalmente en las cualidades intelectuales de las masas electoras:

«Abandonada a sí misma o conducida por sus tribunos, la multitud jamás creó nada. Tiene el rostro vuelto hacia atrás; en ella no se forma ninguna tradición, no hay espíritu de continuidad, no hay ninguna idea que adquiera fuerza de ley. De la política sólo comprende la intriga; del gobierno, el derroche y la fuerza; de la libertad, la facultad de forjarse ídolos que derribará mañana. El advenimiento de la democracia abre una era de retroceso que conducirá a la nación y al Estado a la muerte» [243].

Puesto que las masas aparecen gravadas con estas fatales cualidades, no es difícil esperar que sus mandatarios sean muy superiores a ellas. A pesar de ello, su optimismo americano hizo posible a Andrew Jackson declarar en su primer mensaje anual como presidente de los Estados Unidos que: «Los deberes de los car-

gos públicos son, o al menos pueden hacerse, tan sencillos que estén al alcance de cualquier hombre inteligente» [244]. Hoy esta opinión difícilmente sería compartida por ninguna persona seria [245]. Ya Espinosa estaba convencido de que en una democracia un hombre inteligente acabaría rebelándose contra el dominio de las masas porque la «inconstancia de éstas conduce a la desesperación a los que poseen ciencia política, ya que están exclusivamente dominadas por los sentimientos y nunca por la razón» [246]. Los hombres de saber y experiencia no soportan fácilmente el ser juzgados y sometidos a normas por las masas. En este caso, la democracia está amenazada de ruina por parte de ciertos grupos, los cuales, al obrar así, no ceden necesariamente a un grosero egoísmo, sino que temen honradamente por el bien común.

Niebuhr, que se daba cuenta también del peligro entrañado en ver la ascendente del diletantismo escribió el 25 de marzo de 1820 desde Roma:

«Sobre el problema del Estado y todas las altísimas cosas de este elevado arte para el cual—como acontece en el caso de otras artes—existe un talento y una habilidad—raros, por cierto—que han de perfeccionarse, se habla ahora con una arrogancia y una superficialidad que los que tienen prudencia no pueden menos de irritarse o afligirse. Se ensalza o se vitupera sin conocer los hombres, sin poseer conocimiento alguno de política, sin conocer los propósitos, medios y dificultades» [247].

El diletantismo democrático adopta una actitud hostil a la ciencia, la cual siempre lleva adherido un cierto

carácter «aristocrático» y esotérico. Esta oposición interna entre democracia y saber encontró su más exacta expresión en observación del furioso Montagnard, el cual, al argumento alegado por el defensor de Lavoisier de que su cliente era un eminente sabio replicó gritando: «La República no tiene necesidad de sabios.» Y Lavoisier fué decapitado.

Todos estos factores contribuyeron a la preparación de una nueva esclavitud, cuyos fundamentos metafísicos ya adivinó Dimitri Mierejkowski al principio de este siglo[248]. Pero ya en el año 1830, poco antes de su muerte, escribía Niebuhr a su amigo Moltke: «La verdad del asunto es la manifiesta pobreza del pueblo, pobreza que éste no se halla dispuesto a soportar por más tiempo, la cual prepara una revisión de la propiedad; cosa que, si no es completamente nueva bajo el sol, ha sido inaudita durante siglos y desde luego parece inconcebible a nuestros políticos, que han dado un carácter sagrado a la propiedad. Hemos ido a parar a la situación de la Roma posterior a los Gracos con todas sus atrocidades. Quien no lo vea, es ciego; quien opine que es éste estrictamente un problema de libertad, es necio. Las formas nada aseguran, y nosotros bendeciremos al despotismo siempre que nos defienda la vida, como los romanos bendecían a Augusto. Que los hombres sensatos puedan hacer esto, lo comprendí yo hace tiempo y ahora lo veo con plena claridad y viveza. Y ahora comprendo también a Catilina»[249].

Añadía: «Y que nadie imagine que de esta situación saldrán al menos constituciones libres: con rapidez se llegará a un despotismo militar que, como el de Na-

poleón, difícilmente se incomodará con formas externas [250].

Ernesto Renan expuso parecidos temores: «La necesidad de orden que experimentan nuestras viejas sociedades europeas al coincidir con el perfeccionamiento de las armas, dará a los gobiernos una fuerza igual a la que les quita diariamente el progreso de las ideas revolucionarias. Como la religión, el orden tendrá sus fanáticos. Las sociedades modernas tienen la particularidad de ser muy suaves cuando sus principios no están en peligro, pero son despiadadas si se les inspiran dudas sobre las condiciones de su duración. La sociedad que ha tenido miedo es como el hombre que lo ha tenido: no posee ya todo su valor moral» [251].

Esta evolución era tanto más probable cuanto que la estructura democrática escondía posibilidades de destrucción y de evolución negativa.

Nietzsche notaba: «El que se ha conservado y educado una fuerte voluntad junto con un amplio espíritu, tiene mejores probabilidades de éxito que nunca, pues en esta Europa democrática la capacidad de los hombres para ser amaestrados ha llegado a ser muy grande. Hombres que aprenden fácilmente y fácilmente se someten son lo normal. El animal gregario, incluso el de mayor inteligencia, está preparado. Quien puede mandar encuentra a los que han de obedecer» [252].

La sospecha de que el moderno desarrollo de la técnica tiene poderosas cualidades esclavizantes fué compartida por Tocqueville no menos que por Jacobo Burckhardt, y muchos observadores contemporáneos coincidirían con sus apreciaciones [253]. Burckhardt de-

testaba los fenómenos concomitantes de la industrialización, la hipertrofia del capitalismo y la amenaza del socialismo:

«Todos los jóvenes, los suyos y los nuestros, deben aprender a nadar, sea como sea, en este maremágnum. Un día el espantoso capitalismo desde arriba y el empuje exigente desde abajo chocarán como dos expresos lanzados por la misma vía» [254].

Henry Adams profetizaba en parecidos términos: «Así ha ocurrido con los capitalistas. Han abandonado a sus antiguos maestros y sus principios y han adoptado prácticas socialistas. Parece que no hay ninguna razón que impida al capitalista convertirse en un funcionario socialista. La solidaridad es ahora una ley» [255]

Constantin Frantz, contemporáneo de Burckhardt, comprendió también la afinidad interna existente entre democracia y centralización; también él vió con claridad que la centralización, fomentada por la democracia, estaba a su vez amenazándola de muerte [256]. Troeltsch tampoco se dejó cegar por las promesas del parlamentarismo: «Nuestro desarrollo económico se dirige a una nueva esclavitud y nuestros grandes Estados, sostenidos por el ejército y la administración, a pesar de todos los parlamentos, no favorecen únicamente el espíritu de libertad» [257].

Vemos, por tanto, que los más significativos pensadores del siglo XIX y principios del XX estuvieron atormentados por el presentimiento de la esclavitud y la tiranía; vieron el espectro de una «vuelta atrás», de una implacable repetición de coyunturas históricas que habían de terminar en el insondable maremágnum de Burckhardt,

el oscuro y caótico océano de lo desconocido en el cual lo único cierto es la esclavitud y la degradación del hombre.

6. LA ÉPOCA DEL COLECTIVISMO

Es absolutamente indiscutible que la Revolución francesa ha constituído el único preludio consciente de nuestra época colectivista, de la vigilancia y la presión combinada horizontal-vertical por parte de la sociedad y el Estado. Al parecer, Hitler se vanaglorió ante sus colaboradores de que al nacionalsocialismo era el exacto equivalente de dicha Revolución [258]. Las semejanzas entre estos dos sucesos históricos son tan numerosas, que no precisan más comentarios. La comparación de la segunda estrofa del poema de Friedrich Georg Jungers *Der Mohn* («La adormidera») con la descripción que hace Benjamín Constant de la influencia desmoralizadora de la tiranía moderna, muestra claramente la semejanza ética entre estos dos sistemas. Constant escribía:

«El despotismo, en una palabra, reina por el silencio y deja al hombre el derecho de callarse; la usurpación le condena a hablar, le persigue hasta el santuario íntimo de su pensamiento y, forzándole a mentir a su conciencia le arrebata el último consuelo que queda al oprimido» [259].

Y, sin embargo, es evidente que la falta de una fuerte oposición a la tiranía debe apoyarse en motivos más profundos. Solovyev no dudaba de que los restos

de la cristiandad serían perseguidos con medios aún más crueles que en tiempos de Nerón [260]. También Vasili Rozanov sabía que el «ser o no ser» del cristianismo era de decisiva importancia para nuestra existencia: «La causa profunda de todo lo que ahora ocurre radica en el hecho de que con la desaparición del cristianismo en Europa surgieron enormes huecos y en estas cavidades se precipita todo» [261].

Incluso Max Weber se daba plena cuenta del fondo religioso o, mejor dicho, irreligioso de la moderna esclavitud [262]. Amiel no era menos perspicaz cuando refiriéndose a la subida al poder de Luis Napoleón, cuya suave dictadura plebiscitaria nos dejaría hoy casi indiferentes, escribía el 17 de julio de 1852: «Todos los despotismos tienen un instinto superior y adivinador de lo que mantiene la independencia y la dignidad humanas, y es curioso ver a nuestros radicales entender la escuela exactamente igual que el príncipe-presidente y ver a la enseñanza realista sirviendo en todas partes para asfixiar bajo los hechos la libertad de examen llevada a las cuestiones morales. El materialismo es la doctrina auxiliar de toda tiranía, de uno solo o de mano, si cabe hablar así, especializándole; crear ruedas para la gran máquina social y no seres completos, darles por centro la sociedad y no la conciencia, sujetar el alma a las cosas y despersonalizar al hombre; he aquí las tendencias dominantes en nuestra época. Atomismo moral y unidad social, sustitución de las leyes de la naturaleza moral (persuasión, adhesión fe). La igualdad, principio de lo mediocre, convirtiéndose en dogma, la unidad por la uniformidad (catolicismo de

la democracia mal entendida); el número, deviniendo razón; siempre la cantidad en el lugar de la cualidad; la libertad negativa que no posee ninguna regla en sí y no encuentra límites sino en la fuerza» [263].

Pero el materialismo puede—y en cierto sentido, *debe*—adoptar formas deterministas. Tocqueville no podía abstenerse de notar que:

«Los historiadores que viven en los tiempos democráticos no sólo niegan a algunos ciudadanos la potestad de obrar sobre el destino del pueblo, sino que también quitan a los pueblos mismos la facultad de modificar su propia suerte y los someten a una providencia inflexible, o a una especie de ciega fatalidad... Si esta docrrina de la fatalidad, que tantos atractivos tiene para los que escriben la historia en los siglos democráticos, pasando de los escritores a sus lectores, penetrase totalmente la masa de los ciudadanos y se adueñase del espíritu público, cabría prever que pronto paralizaría el movimiento de las nuevas sociedades y convertiría a los cristianos en turcos» [264].

Después de esta notable profecía que anuncia una forma oriental del marximo, podemos volvernos a las palabras aún más agudas del marqués de Sade:

«Pedantes, verdugos, carceleros, legisladores, chusma rapada, ¿qué haréis cuando nos marchemos? ¿En qué se convertirán vuestras leyes, vuestra moral, vuestra religión, vuestros patíbulos, vuestro paraíso, vuestros dioses, vuestro infierno, cuando se demuestre que tal o cual curso de los humores, que tal clase de fibras, que tal grado de acrimonia en la sangre o en los espíritus animales bastan para hacer de un hombre el

objeto de vuestras penas o de vuestras recompensas?» [265]

Se ha dicho muy bien que la apelación a la fatalidad constituye un «llamamiento a los esclavos para que soporten su esclavitud» [266]. El dilema del marxista ortodoxo que se encuentra, por una parte, con la paradoja de un dogma materialista y, por otra, con el poder del partido que se basa en una responsabilidad personal, es completamente insoluble [267]. No cabe duda de que la creencia simultánea o con alternativas ininterrumpidas en una predestinación y en una voluntad libre abre pronto las puertas a la barbarie más inhumana. Las dictaduras totalitarias hicieron amplio uso de esta mezcla ideológica y es muy significativo que la *Pravda*, la víspera del ataque alemán a Rusia, dedicara toda su tercera página a un artículo de fondo sobre el problema del libre albedrío. El concepto de una «libertas arbitrii» era rechazado en este artículo como un sentimentalismo burgués [268]. Todos los horrores que entonces cayeron sobre Rusia (aunque originados en su mayor parte por la política antipolaca de Stalin) fueron así calificados de «fatales»...

El problema del libre albedrío es principalmente teológico. El primitivo protestantismo se pronunció en favor de la predestinación [269], y de esa actitud deriva una parte importante de su significación para la subsiguiente evolución política y espiritual de Occidente. El segundo hecho a que dió lugar fué, como asegura Troeltsch, la definitiva destrucción de la cultura eclesiástica en su territorio [270]. El debilitamiento de las tradiciones eclesiásticas se tradujo inmediatamente

—más por razones psicológicas que teológicas—en una mutilación y atrofia profunda de los fundamentos religiosos de la ética cristiana, catástrofe directamente responsable de nuestra funesta actual situación [271]. Napoleón no permaneció ciego ante esta evolución y con más perspicacia que sus contemporáneos e imitadores dijo:

«No se han visto hasta el presente buenas enseñanzas más que en las instituciones eclesiásticas. Prefiero ver a los niños de un pueblo en manos de un hombre que no sabe más que el catecismo, y cuyos principios conozco, que en las de un medio sabio que no tiene una base para su moral, ni ideas sólidas. La religión es la vacuna de la imaginación: la preserva de todas las creencias peligrosas y absurdas. Un hermano de la doctrina cristiana basta para decir al hombre del pueblo: «Esta vida es un tránsito.» Si quitáis la fe al pueblo no tendréis más que salteadores» [272].

El gran poeta y profeta americano Herman Melville a pesar de no ser católico, estaba convencido de que la Iglesia de Roma había de ser el blanco preferido del ateísmo, gracias a su posición clave entre las religiones del mundo. El debilitamiento o la caída de la Iglesia de Roma aceleraría la llegada de la «negra época de la democracia» [273]. Sin embargo, temía seriamente que Ginebra y Wittemberg tomaran partido por los enemigos del cristianismo histórico [274].

En la esfera puramente política de Europa se desencadenó lucha especialmente enconada entre las dos estructuras políticas: monarquía y república. La sombra de este antagonismo se proyecta hasta nuestra época,

en la cual los jefes políticos han suplantado a los soberanos y omnipotente caciques y hacen palidecer con su enorme poder el brillo de las coronas que aún existen. Jacobo Burckhardt, que previó el triunfo del republicanismo, al igual que casi todos los pensadores del siglo XIX, escribía en 1882 a Federico von Preen:

«A mi entender, está claro desde hace mucho tiempo que el mundo es mostrado a la alternativa entre democracia total y despotismo absoluto, despotismo que, naturalmente, no va ya a ser ejercido por dinastías, de corazón excesivamente blando, sino por presuntos mandos republicanos militares. No podemos siquiera imaginarnos lo que será un mando cuyos dominadores prescindan completamente del derecho, el bienestar, el trabajo, la industria, el crédito, etc., y a ese precio puedan gobernar en forma brutal y absoluta» [275].

También Constantin Frantz expresó vivamente el temor ante un poder absoluto de partido bajo un nuevo caudillaje [276]. Para este autor, al igual que para Max Weber, la verdadera función del monarca radica en garantizar la protección del débil y en vigilar y guiar el poder artificialmente concentrado en pocas manos [277]. B. G. Niebuhr, que contemplaba las corrientes de la época con creciente desesperación, escribía ya el año 1820:

«Toda Europa está amenazada por salvajes revoluciones y es arrastrada a un férreo despotismo, y Alemania, al dominio extranjero.

Así ocurre en España. Es posible que para el rey Fernando no haya castigo bastante duro. Pero piensa

en mi predicción llevada efectivamente a la práctica, la Constitución no puede durar seis meses. Es un monstruo de anarquía... Gran parte del país, provincias enteras, no la quieren, y tampoco se conoce en ella más sabiduría que el ídolo de una lisa uniformidad, a la que millones de seres deben sacrificar su libertad. Actualmente, no puede existir allí más que un régimen militar, y dentro de éste unos se levantarán contra otros, hasta que uno venza y sea luego a su vez derribado. Vamos directamente a la situación del Imperio romano, en el cual dominaban los príncipes absolutos sin sucesor. Nuestras dinastías hereditarias son una dicha que se descubre cuando se pierde. No afirmo que todas las dinastías lo sean—tal vez en España sus pecados han sido grandes—, pero estoy completamente cierto de que una catástrofe es la mayor calamidad» [278].

Estas profecías, algunas de las cuales nos recuerdan las ideas de Ortega y Gasset, se han cumplido todas. Pero no es fácil inferir qué clase de «servidumbre extranjera» profetizaba Niebuhr para Alemania. Del texto de otra carta suya, podría pensarse que sus temores se referían a Francia (habla en ella de un «tigre del Oeste») [279]; sin embargo, el párrafo siguiente alude indudablemente a Rusia:

«Dios nos ayude a soportar lo que no podemos desviar. Gretchen me preguntaba seriamente el otro día si aún pensaba, como en los tiempos de Napoleón, irme a América. ¡Si no tuviera hijos!... Pero yo los prefiero alemanes, incluso bajo el dominio ruso, que angloamericanos» [280].

7. LOS PROFETAS DEL PELIGRO RUSO

También Max Weber vió esta alternativa América-Rusia, pero estaba convencido de que, a causa de su naturaleza geográfica (grandes llanuras que inclinan al esquematismo), ninguna de las dos potencias era idónea para ser o llegar a ser un bastión de la libertad [281]. El pesimismo de los liberales europeos respecto de América casi puede considerarse una tradición: Heine. Dickens y Keyserling dudaban del amor de los Estados Unidos por la libertad [282]. En mucho mayor grado se temía a Rusia, y este temor fué patrimonio de conservadores y liberales, de protestantes y católicos. Esta terrorífica pesadilla fué nutrida y avivada por numerosos rusos, desde Alejandro Herzen hasta Dimitri Mierejkowski [283]. Herzen comprendió las grandes po sibilidades que tenía una revolución extremista en Rusia, posibilidades que no existían en Europa ni en América, país que para él era sólo un «retoño de Occidente» [284]. Decía a este respecto:

«Europa y sus clases inferiores no se lo jugarán todo en una revolución. Son demasiado civilizados para ello» [285].

En cambio, no concedía a su patria esta cobarde prudencia:

«Somos esclavos y no tenemos ahora ninguna posibilidad de liberarnos a nosotros mismos; sin embargo, nada queremos aceptar de nuestros enemigos.

Rusia no será nunca «protestante».

Rusia no será nunca «juste milieu» [286].

Por otra parte, en opinión de Herzen, el ruso es una materia apta para fundamentales transformaciones:

«... el ruso que piensa es el hombre más independiente del mundo... Bajo la presión de las circunstancias, el ruso, con su visión clara y su lógica incorruptible, se libera rápidamente de las creencias y las costumbres de sus padres» [287].

En forma parecida se expresaba De Maistre:

«Sin preparación, los rusos pasarán infalible y bruscamente de la superstición al ateísmo y de una obediencia pasiva a una actividad desenfrenada» [288].

Rusia, nos aseguraba Herzen, es terreno abonado para un régimen despótico, ya que este régimen se desarrolla bien en los pueblos muy jóvenes y también en los viejos y decadentes [289]. Rusia pertenece a los primeros y podría aceptar el socialismo como pensamiento nacional [290]. Finalmente, afirmaba que se trabaría una lucha entre el Occidente y los rusos, que tal vez sean bárbaros, pero «presienten el fin del viejo mundo y constituyen su «memento mori» [291].

Al igual que en un tiempo Europa penetró hasta los Urales, los eslavos conducidos por una Rusia socialista avanzarán en Europa hasta el Atlántico y dominarán el continente [292]. Herzen añadió con saña: «En todo caso una guerra tal constituiría una «introduzione maestosa e marziale» de los eslavos en la historia universal y, a la vez, una «marcia funebre» del Viejo Mundo» [293].

Dostoiewski albergaba parecidos presentimientos [294]. Las opiniones de Leontiev y de Herzen sobre el carácter ruso eran muy semejantes. Leontiev informaba:

«La sociedad rusa, que ya es igualatoria en sus costumbres recorrerá con mayor rapidez que todas las sociedades el camino fatal de la confusión. Y quién sabe si nosotros, al igual que los judíos alumbraron inesperadamente al creador de una nueva doctrina, donaremos repentinamente al mundo el «anticristo». Este nacerá de las entrañas de nuestro sistema político, que en primer lugar rechazará toda diferencia de clases y en segundo lugar romperá con todos los principios religiosos» [295].

La visión que Leontiev tenía de la revolución rusa corresponde plenamente a la realidad de 1917. Este acérrimo enemigo de la democracia, del socialismo y del liberalismo, vió, no obstante, con claridad, que las relaciones entre capital y trabajo debían modificarse si se quería evitar una revolución [296]. El católico liberal Chateaubriand no podía entregarse tampoco a un mayor optimismo. Temía por lo futuro de Europa y le asustaba Rusia. Debemos a George Ticknor la transmisión de las negras profecías del escritor francés: «No creo en la sociedad europea», manifestaba el brillante autor del *Génie du Cristianisme* en una reunión de sociedad. Y añadía:

«Dentro de cincuenta años no habrá ya en Europa ningún gobernante legítimo: desde Rusia hasta Sicilia no veo más que dictaduras militares y dentro de cien años... ¡Cien años! Esta nube es demasiado opaca para ser atravesada por ojos humanos demasiado opaca incluso para ser penetrada por la visión profética. Aquí radica, quizá, la desgracia de nuestra situación. Pro-

bablemente no estamos asistiendo tan sólo al ocaso de Europa sino al del mundo entero»[297].

Al preguntarle qué debía hacer el hombre en una época tan trágica, contestó:

«Si yo no tuviese familia, viajaría; y no porque me guste viajar, pues lo detesto, sino porque deseo mucho ver España; quiero conocer los efectos de ocho años de guerra civil. También me gustaría ver Rusia, a fin de apreciar mejor la fuerza que amenaza dominarnos. Después de haber visto estos dos países, conocería, o al menos lo creo así, el destino definitivo de Europa...» [298]

Tocqueville, que pertenecía a la siguiente generación francesa, temía a Rusia como nación, y menos por sus posibilidades revolucionarias. El año 1855 escribía a N. W. Senior:

«Yo creo, como usted, que Rusia representa un gran peligro para Europa, tanto más cuanto que he tenido ocasión de estudiar las verdaderas fuentes de su poder y las considero estables, aparte que están fuera del alcance de un ataque extranjero (las causas de esto no tengo tiempo de exponerlas ahora). Estoy además profundamente convencido de que las potencias occidentales no pueden detener duraderamente el avance de Rusia ni con la anexión de una ciudad o aún de una provincia, ni con medidas diplomáticas de precaución y mucho menos con el establecimiento de puestos fronterizos de vigilancia.

Se puede construir contra Rusia un baluarte temporal, pero un incidente imprevisto puede destruirlo,

o un cambio en las alianzas, o en la dirección política interna, pueden dejarlo sin valor.

Estoy persuadido de que Rusia no puede ser contenida más que apoyando a ciertos Estados, a los que inspira un gran odio y cuyo interés vital permanente consiste en estar bien avenidos y mantener a Rusia dentro de sus fronteras. Pienso, a este respecto, en un restablecimiento de Polonia y en una renovación de Turquía.

Sin embargo, creo que hoy no puede llevarse a la práctica ni una siquiera de estas dos proposiciones. Las atroces rivalidades y ambiciones de las naciones europeas se parecen demasiado, como usted notaba en su carta, a las desavenencias de los griegos ante el ataque de Filipo. Ni una sola dejaría a un lado sus pasiones y sus fines particulares» [299].

Este mismo cuadro de una Europa desunida conquistada por un Filipo de Macedonia ruso, fué también pintado por Irving Babitt con los mismos colores y descrito con las mismas palabras [300]. Y Henry Adams manifestaba en el primer año de este siglo:

«En suma, tengo la certeza de que América le lleva un siglo de ventaja a Rusia y que la Europa occidental nos seguirá durante cien años, antes de que Rusia pueda blandir su látigo sobre el Atlántico.

El que pueda realizarlo no es un acertijo que yo sea capaz de resolver. Imagino que mi abuelo, sentado aquí en este estudio, hace noventa años, no podía prever mi situación mejor de lo que yo puedo prever el año dos mil; y el adivinar tampoco le habría resultado fácil» [301].

Henry Adams tenía un sentido geopolítico muy desarrollado, según puede inferirse de sus observaciones sobre una posible cooperación germano-rusa: «Si trabajan juntos están destinados a ser la mayor masa colocada en la posición más central, completamente inexpugnable para nosotros.» Dudaba él de que América realizase una política activa y constructiva en ultramar y terminaba diciendo que «toda Europa tiene ya su centro en Rusia, excepto Inglaterra, que lo tiene en América» [302].

En el año 1900 escribía a Elisabeth Cameron que Rusia y América debían entenderse[303], pero en su siguiente carta añadía pensativamente:

«Hoy, a la corta o a la larga, el carácter pasivo consume al activo. El ahorro de energía es una clase de fuerza. Rusia y Asia pueden terminar con todos nosotros, especialmente si Alemania ayuda a dirigir a ésta» [304].

Y cuando, en 1918, Alemania bajo los mazazos de los aliados empezó a doblar las rodillas y Rusia fué víctima del bolchevismo, Adams, ya moribundo, cambió un poco sus opiniones al respecto, afirmando: «A veces pienso que se nos debió decir que habíamos de buscar en Potsdam nuestro aliado contra la tempestad de la Europa oriental y sus erupciones subsiguientes en Occidente» [305].

No podía saber que Rusia años después pondría, precisamente en Potsdam, el broche final a una larga serie de brillantes triunfos diplomáticos. Las potencias occidentales no contaban con hombres de la categoría de un Henry Adams en los puestos de la más alta res-

ponsabilidad política. El resultado último de estas conferencias y pactos ha sido que el evidentísimo siglo de ventaja de América sobre Rusia, de que Adams hablaba, se ha acortado en vario decenios. Esto no altera el hecho de que Henry Adams fuera un profeta de primera categoría. Como se desprende de una carta suya a Brooks, Adams conoció la afinidad esencial entre capitalismo y socialismo [306]. Ya en un escrito anterior afirmaba:

«En la misma medida en que odio el régimen de Manchester y Lombard Street en el siglo XIX, me alegra pensar que moriré antes de ser gobernado por las *Trade Unions* del siglo XX. Afortunadamente, la sociedad entonces se hará pedazos» [307].

Su predicción sobre el hundimiento alemán la encontramos en una carta a C. M. Gaskell:

«Por lo que toca al nubarrón de la guerra, avanza con puntualidad. Según mis cálculos, establecidos en 1863, necesitaréis hasta agosto de 1918 para aniquilar completamente a Alemania» [308].

La gran retirada empezó, de hecho, en agosto de 1918.

El peligro ruso fué también conocido claramente por Jules Michelet. «Aún veremos—escribía proféticamente—si el Danubio que Bismarck había prometido tan orgullosamente a sus compatriotas, es realmente un río alemán» [309]. Constantin Frantz participaba de parecidos pensamientos. Refiriéndose a Rusia, decía: «Ha sacado ganancia directa o indirecta de todos los conflictos entre los Estados occidentales y aún hoy sabe sacarla» [310]. Estaba convencido de que Rusia inundaría

la Europa occidental y de que los Estados Unidos jugarían un papel decisivo en la próxima guerra entre Inglaterra y Rusia [311]. Indudablemente, pensaba que el futuro estaría en las manos de América y Rusia.

Algunos de nuestros contemporáneos previeron el encumbramiento de una Rusia nacionalista dotada de afán conquistador, una vez que se hubiera repuesto de sus «enfermedades infantiles revolucionarias». Entre ellos podemos contar a Werner Sombart [312]. También Max Weber consignaba en una carta al profesor Crusius el 24 de noviembre de 1918, que el Reich, al menos por esta vez, se había escapado del «knut» ruso, pero que el peligro volvería [313]. Jacobo Burckhardt, como era de esperar, sentía gran preocupación ante la occidentalización de Rusia y por este motivo escribía a su amigo von Preen el 2 de enero de 1880:

«En Rusia, el sistema «petrista» de la occidentalización forzada, impuesto a la nación desde hace casi dos siglos, está ahora realizando su venganza. El carácter nacional ruso, e igualmente la Europa occidental, se sentirían muchísimo mejor con una mediana barbarie, es decir, no con la barbarie sin más, sino con la persistencia de la barbarie de los rusos» [314].

Sin embargo, las profecías más claras provienen de Donoso Cortés. Este, con todo, pensaba más en los aspectos geográficos del problema que Alexis de Tocqueville, el cual contaba con un dominio del mundo compartido por Rusia y América. Tras un examen de las aspiraciones de ambos países, decía Tocqueville:

«Su punto de partida es diferente, sus caminos son distintos; sin embargo, cada uno de ellos parece llama-

do por un secreto designio de la Providencia a tener un día en sus manos el destino de la mitad del mundo»[315]. Alexis Tocqueville era demasiado buen europeo y cristiano para abrigar pequeños prejuicios contra una Alemania unida. Coincidiendo en las ideas con Henry Adams, escribía en sus memorias:

«Es una vieja tradición de nuestra diplomacia el tender a que Alemania permanezca dividida en un gran número de potencias independientes; y, en efecto, ello era evidente cuando detrás de Alemania no se encontraban más que Polonia y una Rusia medio bárbara; pero, ¿ocurre lo mismo en nuestros días? La respuesta a esta pregunta depende de lo que se conteste a esta otra: ¿cuál es en nuestros días el peligro a que somete Rusia la independencia de Europa? Por mi parte, pienso que sobre nuestro Occidente pende la amenaza de caer, tarde o temprano, bajo el yugo, o, al menos, bajo la influencia directa e irresistible de los zares, y estimo que nuestro interés primordial es favorecer la unión de todas las razas germánicas, a fin de oponerla a aquéllos. La situación del mundo es nueva; hemos de cambiar nuestras viejas máximas y perder el miedo a fortalecer a nuestros vecinos, a fin de que se pongan en condiciones de rechazar un día junto con nosotros al camino común»[316].

Análogo pensamiento brilla en Custine, quien decía: «En Alemania se podría evitar aún la tormenta; en Francia, Inglaterra y España no cabe ya sino esperar el rayo»[317].

Custine creía ver ya en la antigua Rusia zarista una dictadura igualatoria: «El zar ruso—indicaba—es la

personificación de las fuerzas sociales; por bajo de él reina la igualdad, cual sólo pueden soñarla los modernos demócratas de Francia y América y los fourieristas»[318].

Rusia era la pesadilla de Custine: «Es necesario venir a Rusia para ver el resultado de esta terrible combinación del espíritu y la ciencia de Europa con el genio de Asia.» Comparaba siempre la libertad de España con la presión estatal que pesaba sobre Rusia, país donde los diplomáticos estaban considerados como espías, y que los extranjeros abandonaban con un profundo sentimiento de alivio cuando veían ante sí el poste fronterizo de Prusia. Custine temía especialmente a los reformadores rusos: «Pedro I y Catalina II—insistía—han dado al mundo una grande y útil lección que ha pagado Rusia; nos han mostrado que el despotismo nunca es tan temible como cuando pretende hacer el bien, puesto que entonces cree justificar por sus intenciones los actos más escandalosos y el mal que se hace pasar por remedio no tiene límites»[319].

Sainte-Beuve poco después vió igualmente en Rusia la gran amenaza para el Occidente. Citando a Thiers, decía:

«No hay más que dos pueblos, Rusia, bárbara aún, pero grande..., la vieja Europa deberá contar con esta juventud. La otra juventud es América... El porvenir del mundo se encuentra entre esos dos grandes mundos. Chocarán un día y entonces se presenciarán luchas de las que el pasado no pueda dar idea, al menos en cuanto a la masa y el choque físico, pues el tiempo de las grandes cosas morales ha pasado. Un solo papel

envidiaría yo en Francia, pero mi nacimiento se ha adelantado cincuenta años. Después de Alejandro no había en Grecia más que un papel: ser Filopemes, morir con su patria defendiéndola heroicamente. Francia tiene que pasar aún esta gran coyuntura antes de terminar bajo los golpes del Norte. En cuanto a Alemania, está acabada...» [320]

Por el contrario, Luis Veuillot no estaba convencido de que el pueblo alemán había terminado de representar su papel histórico. Temía especialmente que el vecino oriental de Francia produjera un «Volskaiser», un déspota plebiscitario. A este respecto afirmaba:

«¡Alemania! ¡Alemania, a la que el cielo le había dado todo! Cuando veas reaparecer un fantama de emperador que no será ni elegido por tus príncipes, ni el ungido de Cristo, y que no sostendrá la espada para proteger la justicia y defender los viejos derechos, pero que será el emperador del pueblo y la espada del nuevo derecho, habrá llegado la hora de la gran expiación» [321].

Mas, volvamos a Rusia, a la que Churchill llamó «un acertijo envuelto en un misterio y encerrado en un enigma». Donoso Cortés habló de las relaciones de Rusia con Europa en su segundo gran discurso [322] ante el Congreso:

«...Los pueblos eslavos, señores míos, cuentan unos ochenta millones de almas. Y cuando de Europa desaparezca todo patriotismo desplazado por las revoluciones socialistas, cuando en el Este acabe de ultimarse la gran alianza entre las naciones eslavas, cuando del Occidente no queden más que dos bandos, el de los

ladrones y el de los expoliados, entonces, señores míos, habrá sonado la hora de Rusia. Entonces estará Rusia en situación de entrar en nuestras tierras con las armas al hombro; y entonces, señores míos, el mundo conocerá el más grande de los castigos; y este castigo será enorme: será el castigo de Inglaterra. Sus barcos serán inútiles contra el reino colosal que tiene sujeta a Europa con una mano y a la India con la otra. Nada podrá hacer con su flota y este imperio universal se hundirá, se hará pedazos, y el eco de sus tristes gemidos y de sus penetrantes lamentos se oirá de polo a polo» [323].

Donoso Cortés, debemos confesarlo, no adivinó la conquista de Europa por una Rusia «revolucionaria». Estaba convencido de que la revolución de Rusia no se produciría hasta después del sojuzgamiento de Occidente. Para emitir una apreciación sobre las condiciones interiores de Rusia le faltaba la experiencia de un Maistre, que tanto años había pasado en San Petersburgo; éste esperaba para dictador de Rusia un «Pugatcheff d'université» [324]. ¡Magistral descripción de Lenin cien años antes de su subida al poder! Sin embargo, en un ensayo sobre el próximo conflicto entre la Europa occidental (acaudillada por Francia y la Iglesia católica) y el Oriente (conducido por Rusia y la Iglesia ortodoxa), escribía Donoso Cortés que esta lucha entre los principios de la igualdad y el absolutismo tendría que ser definitiva. No creía que estos dos sistemas pudieran con sus contrastes convivir pacíficamente uno junto al otro:

«Si la necesidad de desarrollo que exige la civiliza-

ción alcanza un cierto grado y si la humanidad se esfuerza en perfeccionarse, es inevitable que todos los hombres del futuro deberán someterse a unos mismos principios políticos y religiosos; para los hombres y la sociedad habrá de este modo un solo camino y una única ley» [325].

Sin embargo respecto a los nuevos dueños del mundo, las opiniones de Donoso Cortés eran optimistas:

«Rusia luchará para infligir derrotas a otras naciones y triunfará para «proteger» a los países vencidos, pero en el momento en que una nación vencida se considere aliada, se convertirá en víctima y botín de Rusia. Los triunfos de Rusia no producen más que hechos tendentes a asegurar su protección, pero esta protección significa la muerte» [326].

Los puntos de vista de este español sobre un futuro conflicto entre eslavos y anglosajones eran también compartidos por su compatriota Juan Valera, que juzgaba con pesimismo el papel desempeñado por Inglaterra en la colonización de Asia: «Inglaterra—nos dice Valera—no está en situación de transformar a los asiáticos en británicos, ni tampoco de trasladar a Asia un gran número de ingleses. Por este motivo serán vencidos por Rusia, que pertenece orgánicamente a Asia» [327].

El *abbé* de Pradt, liberal contemporáneo de Metternich, intentaba ganar a los pueblos del continente europeo para una política anglófila de protección ante el peligro ruso, puesto que Rusia «no tiene por vecinos más que políticos asustados y vasallos trémulos» [328]. El *abbé* de Pradt comparaba muy acertadamente a Ru-

sia con los Estados Unidos [329], pero abrigaba algunas dudas acerca de la verdadera situación rusa:

«Más allá del Vístula cae un telón detrás del cual es muy difícil ver lo que sucede en el interior del imperio ruso. A la manera de Oriente, del cual ha recibido el origen y tomado las costumbres, el gobierno ruso está concentrado en el gabinete del príncipe; habla solo, apenas escribe y no publica nada. Con un país organizado de este modo, para ocultarlo todo al conocimiento del público, estamos más o menos reducidos a conjeturas, sólo conjeturalmente cabe también hablar del ejército ruso» [330]. Y continúa: «Desde Pedro el Grande hasta hoy, la política de Rusia no ha dejado de ser conquistadora. Se diría que desde hace un siglo su gobierno ha estado constituído por un solo hombre: hasta tal punto le ha guiado un solo pensamiento: el engrandecimiento metódico» [331].

No sólo suscitan en nosotros asociaciones de ideas las alusiones al telón de acero y el Politburó, sino también la exposición sobre el final de la guerra de 1814-1815: «Parte principal de la federación que venció a Napoleón, ella (Rusia) no podía ser excluída de los intereses que su caída tenía indecisos; pero hecho esto, Europa debía cerrar sus filas y ponerse de acuerdo para prohibir toda participación en sus asuntos a una potencia que no está directamente interesada en ellos y que puede inclinar la balanza de acuerdo con sus intereses. Al cúmulo de reproches que, con razón o sin ella, se han hecho a algunos miembros de la Santa Alianza, yo añadiría, sin temor a equivocarme, el de imprudencia, por haber introducido a Rusia en la de-

cisión de los asuntos del sur de Europa... El problema europeo más apremiante es impedir que Alemania se convierta en el camino real de los ejércitos rusos, y ¡va a abrírseles!, ¡se les llama a él!» [332]

Su comparación entre el peligro que representaba una intervención política anglosajona en el continente y el que representaba una intervención rusa, es extraordinariamente impresionante [333]; pero su preocupación capital seguía siendo el proceso de rusificación de Alemania [334].

Indudablemente, Napoleón se encuentra también entre los grandes videntes. En su *Mémorial de Sainte-Hélène* nos relata el conde de Las Cases un curioso monólogo del emperador prisionero sobre Rusia y la posibilidad de un futuro zar «con perilla», expresión que en francés tiene un sentido figurado, pero que de algún modo recuerda el retrato de Lenin. Napoleón dijo a su acompañante el 5 de noviembre de 1816, casi exactamente ciento y un años antes de la revolución rusa:

«No puede uno dejar de estremecerse—decía—ante la idea de una masa tal, inatacable por los lados y por detrás; masa que se desborda impunemente sobre uno, inundándolo todo si triunfa, o retirándose a lo que constituye sus reservas, a sus hielos, al seno de la desolación y de la muerte, si es derrotada. Y ello con la facilidad de reaparecer tan pronto como el caso lo requiera. ¿No es esto la cabeza de la hidra de la fábula con la que no es posible sino cogiéndola por el cuerpo y estrangulándola entre los brazos? ¿Pero dónde encontrar el Hércules?...»

«Que salga—afirmaba—un emperador de Rusia valiente, impetuoso, capaz, en una palabra; un zar de pelo en pecho (cualidad que expresaba en forma mucho más enérgica), y Europa es suya. Puede comenzar las operaciones en el mismo territorio alemán, a cien leguas de las dos capitales, Berlín y Viena, cuyos soberanos son los únicos obstáculos. Consigue la alianza de uno por la fuerza y con su ayuda derriba al otro de un revés. Desde este momento se encuentra en el corazón de Alemania, rodeado de príncipes parientes suyos, en su mayor parte, o que lo esperan todo de él. Si es necesario, al pasar arroja por encima de los Alpes algunos tizones encendidos al suelo italiano, bien dispuesto para la explosión, y marcha triunfante hacia Francia, de la que se proclama de nuevo libertador. Yo en tal situación llegaría indudablemente a Calais en el tiempo fijado y por etapas, y sería dueño y árbitro de Europa...» Tras unos instantes de silencio añadió: «Quizá, amigo mío, sintáis la tentación de decirme como el ministro de Pirro a su señor: "Y después de todo, ¿para qué?» Respondió: «Para fundar una nueva sociedad y salvarla de grandes males. Europa espera solícita este beneficio; el viejo sistema ha caducado y el nuevo no está asentado y no lo estará sin largas y furiosas convulsiones» [335].

Donoso Cortés, sin embargo, sentía más preocupación por Prusia que por Alemania. En una carta al conde Raczinski decía abriéndole su corazón:

«Si no fuese usted mi amigo, yo hubiese atacado a Prusia en el Parlamento, pues no soy amigo de Prusia, ni de su política, ni de su engrandecimiento, ni siquiera

de su existencia; creo que Prusia, desde el principio de su existencia, está prometida al diablo y estoy convencido de que gracias a su fatalidad histórica estará siempre sometida a él» [336].

Es evidente que su aversión a Prusia hay que atribuirla en parte a razones de carácter religioso. Donoso Cortés, que fué embajador español en París, escribía en 1849 que Prusia aspiraba al papel de paladín del protestantismo nórdico, y añadía:

«Prusia no puede contentarse con menos ni siquiera con un poco más. Y esto será así hasta que el protestantismo se vaya a pique y se hunda. Si esto ocurriese Prusia entraría en una época de rápidos descensos. Prusia vive en su protestantismo, para el protestantismo y del protestantismo. El secreto de su gloria radica en su protestantismo, no menos que el secreto que su fin» [337].

Donoso Cortés no era en principio antibritánico, pero consideraba peligroso el influjo de Inglaterra en el continente y también todos los intentos de imitar su estructura política. En este punto de vista le apoyaba el conde Raczinski [338]. En una carta escribía Donoso Cortés:

«En esta situación, amigo mío, no hay que hacerse ilusiones: Inglaterra y la revolución son una misma cosa. Así fué en el pasado, así es hoy y así será también en el futuro. Si en Londres un gobierno conservador sucede a otro revolucionario o no, es cosa que no altera la cuestión. Si estudiamos la política actual del Reino Unido descubriremos dos hechos principa-

les: que Inglaterra en tiempos de guerra se pronuncia siempre por el orden; segundo, que en las épocas de paz Inglaterra se siente inclinada a la revolución. Esta es también la causa por la que en tiempos de paz sus gobiernos son radicales y conservadores en tiempos de guerra» [339].

La semejanza entre estos textos y el Memorandum de Durnovo salta a la vista [340]. Chomjakov, por otra parte, estaba convencido de que el «torysmo» inglés estaba fatalmente perdido y que las izquierdas protestantes y materialistas terminarían gobernando permanentemente [341]. Alexander Herzen negaba, además, la aptitud de Inglaterra para comprender los problemas del continente y en especial los de Rusia; no se halla en condiciones para ello porque está «ciega». Tal «ceguera» procede exclusivamente de su incapacidad para comprender que otras naciones pueden seguir nuevos caminos y abandonar los viejos [342]. Es evidente que todos estos erróneos cálculos de Inglaterra habían de hacer madurar frutos fatales en el destino del continente.

8. EL PORVENIR

Indudablemente, las previsiones de estos profetas decimonónicos del totalitarismo y de la servidumbre no son tranquilizadoras. Varios de los que dedicaban particular atención a las evoluciones sociales vieron con especial claridad el incremento de la «presión horizontal». Amiel, por ejemplo, escribía en su *Diario:*

«Escuchando esta tarde la conversación de algunos de nuestros espíritus cultivados, pensaba en el Renacimiento, en la época de los Ptolomeos, en el reinado de Luis XV, en que la alegre anarquía del espíritu iba acompañada por el despotismo del poder. Y, por contraste, pensaba en Inglaterra, donde la libertad política se compra a costa del espíritu del partido y de prejuicios necesarios» [343].

Este dilema fué previsto por más pensadores de lo que corrientemente se supone. Los mejores de ellos no se dejaron asustar por el peligro que Kierkegaard denunciaba de ganarse la impopularidad al examinar a fondo las ideas hasta sus últimas consecuencias [344]; por el contrario, meditaban mucho sobre los efectos de la democracia, del ateísmo, del materialismo y de la industrialización. Vieron pronto que nuestra cultura y civilización vivían del «olor de una botella vacía» y que, una vez transcurrido el lapso de tiempo que media entre la apostasía interna y el reconocimiento abierto del apartamiento de Dios con sus lógicas consecuencias [345], sobrevendrían grandes catástrofes. Pues las prescripciones morales sin un fundamento religioso pueden apelar solamente a los hábitos, pero no al entendimiento y a la convicción, quedando así abierta la puerta a la barbarie y a los más diabólicos salvajismos. Estos pensadores no podían dejar de ver que su ideal de libertad corría un gran peligro y estaba amenazado de muerte por las doctrinas democráticas, igualatorias y tecnicistas. Sus temores son hoy confirmados por aquéllos que ven claramente el carácter de-

mocrático y «progresivo» de las modernas dictaduras [346]. Sin embargo, entre las frías expresiones de nuestros contemporáneos y las atormentadas visiones proféticas de sus predecesores, existen significativas diferencias. Se percibe la tristeza, la ironía amarga y la ira contenida en las palabras de Burckhardt, cuando dice:

«La esencia política de los pueblos es como una pared en la cual se puede clavar un clavo; pero el clavo ya no queda fijo. Por eso, en el agradable siglo XX la autoridad elevará de nuevo su cabeza, una horrible cabeza» [347].

El proletario tendría también una existencia humanamente digna: «A los obreros les irán las cosas de la manera más curiosa. Tengo el presentimiento que hoy por hoy es una insensatez: el Estado militar habrá de convertirse en gran fabricante. Esos hacinamientos humanos de las grandes fábricas no pueden quedar eternamente abandonados a sus necesidades y afanes: una cantidad determinada y vigilada de miseria; ascensos; uniformes; empezar y terminar al redoble del tambor... Esto es lo que lógicamente ha de venir» [348].

En efecto, quedaban pocas esperanzas: «...Posiblemente aún nos sean concedidos casi un par de decenios soportables, algo así como la época de los emperadores romanos. Yo soy de la opinión de que la democracia y el proletariado, aunque aún hacen furiosos esfuerzos, habrán de sucumbir a un despotismo cada vez más rígido» [349]. Henry Adams no era más optimista al escribir: «Sin embargo, es cosa comple-

tamente segura, según mis cálculos de relaciones y curvas, que, de acuerdo con la aceleración manifestada por la marcha del pensamiento desde 1600, no se necesitará otro siglo para llegar a una inversión total del mismo. En este caso, la ley desaparecerá como teoría o principio *a priori*, para ceder el sitio a la fuerza. La moralidad se convertirá en policía. Los explosivos alcanzarán violencia cósmica. Vendrá una desintegración tras otra»[350]. Como tales profecías no se habían cumplido en 1900, en 1910, ni aún en 1930, estos visionarios fueron objeto de burlas compasivas. H. G. Wells pintó lo futuro de subido color de rosa, pero la dura historia de nuestros días le enseñó cosas bien diferentes. Especialmente en los dos últimos años de la segunda guerra mundial, las perspectivas de la humanidad perdieron brillo. Así el destacado «progresista» inglés se vió finalmente obligado a escribir refiriéndose a nuestro mundo:

«Perecerá en medio de sus evasiones y fatuidades. Es como un navío perdido en la oscuridad de una costa desconocida, con piratas que se pelean en la cámara de instrumentos y salvajes por los costados del buque para saquear y causar daño a su antojo»[351].

Burckhardt no era tan pesimista. El 19 de septiembre de 1875 escribía a von Preen:

«Al fin, la batalla universal no se trabará entre optimismo y pesimismo, sino entre optimismo y «malismo» (permítame esta palabra)»[352]. Y Burckhardt no tenía por imposible que esta batalla final pudiera ganarse. Sin embargo, aun en 1934 Virgile Rossel no

quería aceptar la catástrofe descrita por Wells en las líneas antes citadas.

«Las terroríficas predicciones de Guizot—escribía—, las desdeñosas desconfianzas de Renan, la requisitoria ardiente de Edmundo Schérer, las despreciativas condenaciones de Maurras, no son más que elocuencia caducada» [353].

Desgraciadamente, Rossel no tuvo que esperar mucho tiempo. En las lamentaciones de Wells, la falta de esperanza es indirectamente atribuída a una ética lógica, sin base religiosa. Efectivamente, fuera de los mandamientos del Sinaí y de los preceptos dados por el Salvador, no hay argumentaciones sólidas que nos obliguen a rechazar el robo, el asesinato y la calumnia. El derrumbamiento religioso es la causa principal de nuestra decadencia. *Aut Deus, aut nihil,* «Dios o nada.» Y la humanidad optó por la nada.

Toda decadencia, todo trastorno profundo, toda agonía llega un día a su término. Así la humanidad volverá un día al camino que abandonó en su culpable obcecación. Una nueva vida brotará de las ruinas de nuestra civilización.

El que nosotros mismos lleguemos a vivir esos días mejores es cosa de poca importancia. Hace sesenta años, Edmundo Schérer planteó a sus discípulos un importante problema:

«Se trata de saber—decía—si al salir de esta crisis la humanidad no habrá perdido nada de lo que nuestros prejuicios actuales llama genio, belleza y grandeza. Se trata de saber si en esta tragedia de la me-

diocridad, en esta áspera y terrible aventura de los pueblos, habrá alguno que desaparecerá de la historia»[354].

Hoy, empero, vivimos todavía en una época a la cual es aplicable aquella frase de Goethe:

«¡Qué tiempo éste, en que uno se ve obligado a envidiar a los muertos!»[355]

III. CRITICA DE LA DEMOCRACIA

«...Pues los menos salvaremos
a los más, o éstos,
disputando, caerán
siempre en una
hoya de gritos.»

E. A. ROBINSON, *Demos* [356].

«Desde hace tiempo nadie cree ya que la libertad del pueblo se halle garantizada en la forma de gobierno parlamentaria... Todo el mundo está cansado del Parlamento, pero nadie sabe proponer algo mejor, y la conciencia de tener que entrar en el nuevo siglo cargando con esta despreciada institución, como un mal inevitable, oprime el ánimo de los mejores.»

EDUARD VON HARTMANN [357].

«Non sequeris turbam ad faciendum malum, nec in iudicio plurimorum asquiesces sententiae ut a vero devies.»

Ex 23, 2

1. EL PROBLEMA FUNDAMENTAL

Vox populi, vox «mentirosa».

GENERAL WILLIAM T. SHERMAN

«La historia moderna puede interpretarse en el sentido de que el cuerpo de los pueblos, tras el ocaso de las antiguas monarquías, busca de nuevo una cabeza. Pero la monarquía restaurada parece un sueño forjado por el deseo. Las grandes individualidades traen consigo las pasiones de la guerra civil que las engendra. Llevan al pueblo a la matanza. En cambio, el dominio de las multitudes encumbra de manera estable la villanía. Ante ese espectáculo, ¿qué puede hacer aún el individuo? Se ve ya a los mejores inhibirse.»

ERNST JÜNGER, *Heliópolis*.

Como en toda investigación sobre las formas políticas, en el análisis de la esencia actual de la democracia tenemos que mantenernos firmemente arraigados en el terreno de ésta, mas sin perder la perspectiva de los hechos y procesos históricos. Luigi Sturzo nota muy acertadamente en uno de sus ensayos: «Filosofía e historia serán siempre ramas de un solo saber humano. Si cesa su colaboración y recíproco influjo, la filosofía se convierte en una tautología estéril y la historia en una sucesión incoherente de fenómenos particulares que nada significan» [358].

Por eso hemos de maravillarnos de que la historia de la democracia en los países católicos difiera fundamentalmente de la historia de la democracia en los países protestantes.

Queremos ahora anticipar que el fondo religioso de una cultura es el factor más importante de la recíproca atracción entre el pueblo y la estructura del Estado. El «éxito» de determinadas formas políticas depende en

gran parte de esta interna armonía. Evidentemente, otros elementos desempeñan asimismo su papel, por ejemplo, vivencias históricas comunes (como también «recuerdos» históricos a base de tradiciones), influencias climáticas y geográficas (factor geopsíquico), hechos económicos y, en determinados momentos, las cualidades «carismáticas» de destacados soberanos, caudillos o demagogos Es muy difícil establecer una jerarquía entre estos valores, pero creemos que el primer lugar pertenece al factor religioso y el segundo lugar al factor geográfico. La raza, por ejemplo, ocuparía en este cuadro un lugar muy inferior. Finalmente, hay aún, *last but not least*, una incógnita X de carácter puramente histórico en la que la casualidad representa a veces un importante papel.

En nuestra introducción ya hemos aludido al hecho de que la diferencia capital entre las formas de los gobiernos representativos del continente (principalmente católicas) y las anglosajonas (exclusivamente protestantes), ha de encontrarse en la tradición de los *whigs*, en el liberalismo propiamente dicho [359]. *Hasta hoy* este liberalismo ha sido—si continúa siéndolo queda en tela de juicio—un fenómeno concomitante e inseparable de la democracia atlántica. La mayoría de los americanos, ingleses y suizos, al hablar de «democracia», incluyen siempre el aspecto liberal en su concepto de esta forma de gobierno [360], aunque, como hemos establecido al principio, liberalismo y democracia se ocupan en dos problemas completamente distintos: la democracia aborda la cuestión de *quién* ha de ejercer el poder, mientras que el liberalismo, prescindiendo de la es-

tructura del Estado exige la libertad del individuo y, por lo tanto se entiende con el *cómo* de dicho poder. En la democracia, la política es *cosa de todos*, y el dominio de una mayoría del 99 por 100, gracias a su peso y omnipresencia, puede ser más opresivo y hermético que el de una diminuta minoría [361]. Incluso una mayoría del 51 por 100 podría establecer un dominio totalitario y tiránico; ahogar las minorías y, a pesar de ello, continuar siendo «democrática». Indudablemente, el Congreso americano y la Cámara francesa, organismos democráticos, ejercen un poder como no soñaron para sí los monarcas absolutos. La democracia confunde además la libertad con la igualdad, hecho que descansa en profundas razones psicológicas: si todos somos iguales, nadie es «superior», a nadie habrá que temer, y esta falta de temor es sin duda la única y más auténtica libertad. Pero esto son sólo consideraciones psicológicas de orden especulativo que nada tienen que ver con la teoría del Estado.

Debemos ahora volver a preguntarnos si las dos columnas de la democracia—igualdad y poder de las mayorías—son compatibles «de hecho y teológicamente» con la libertad. Fisher Ames ha negado esta posibilidad [362]. El demócrata occidental, liberal, un poco instintivamente acepta que la mayoría de los hombres anhelan la libertad; de ahí su convencimiento de que la libertad tiene su mejor defensa en el desenvolvimiento democrático. Ahora bien, es indudable que casi todos los hombres sienten una preferencia por la libertad, pero sabemos que sienten también el deseo de ciertos bienes terrenos que, a veces, sólo pueden satisfacerse sa-

crificando su libertad. Por otra parte, hay «libertades» que sólo pueden conservarse o defenderse a costa del sacrificio de valores materiales. Ni el liberal manchesteriano ni el comunista quieren tomar una posición terminante ante este trágico dilema.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que es a veces muy difícil la aplicación práctica de los principios cuando nos encontramos ante hechos concretos. Sin embargo, la libertad es, para el hombre medio, una condición indispensable para el desarrollo de su personalidad. Solamente el santo es libre en cualquier momento [363]. Las palabras de Goethe:

> «La mayor felicidad del hombre
> es su personalidad»,

son una verdad eterna.

El mismo Alexandre Vinet, que sentía profundamente el amor a la libertad, hablaba con aguda visión de la realidad, de la «doble mentira de su estabilismo antiliberal y de su liberalismo irreligioso» [364] y no ignoraba que un liberalismo sin signo religioso podría llevar a una barbarie nihilista... [365]

Existe además otro dilema bien conocido, para el que no se encontrará ninguna solución práctica: es el de la tolerancia del error. Una cuestión con él relacionada es la de la tolerancia de la propaganda y la agitación cuando atacan los fundamentos mismos del Estado. *En una democracia política con una sociedad liberal y una dirección liberal del Estado, este pro-*

blema es sencillamente insoluble[366], y por esto las democracias viejas no suelen tener una sociedad liberal. Si no queremos abandonar el postulado de la libertad de palabra, nos vemos obligados a renunciar al Estado libre o a la sociedad libre. Puede darse el caso de que las ideas hostiles al Estado no tengan público: en tal caso no existe problema. Debemos apartarnos del optimismo ingenuo, cuyos son los dos asertos siguientes: 1.º El concepto democrático del Estado es absolutamente verdadero; y 2.º Por ello la «mentira» no podrá triunfar «a la larga» sobre la «verdad». En nuestra opinión, el liberal prudente renunciará a la democracia política, mientras que el demócrata acérrimo antepondrá sus principios políticos a la existencia de una sociedad libre. Los que quieran conservar los tres elementos—Estado demócratico, libre dirección del Estado y sociedad libre—más pronto o más tarde serán víctimas de una dictadura de partido, según el proverbio de «quien mucho abarca poco aprieta».

Si sometemos a una investigación crítica la postura de las masas ante la vida, vemos que con excesiva frecuencia sacrifican su libertad, presupuesto obligado para tantos fines más altos, con la esperanza de alcanzar ventajas materiales psicológicas. Finalmente, sólo ciertas «élites» tienen un interés *real* por la libertad de palabra o de prensa. Por esto las revoluciones liberales vinieron casi siempre de «arriba» y los entusiasmos democráticos de «abajo». A las primeras pertenecen los levantamientos, rebeliones y conjuraciones de 1215-1222 (*Arany Bulla* de los húngaros), 1688,

1776, 1789 (Lafayette, Noailles, Mirabeau) y 1825 (decabristas) [367]. Pero no hay que olvidar que las revoluciones liberales, *como tales revoluciones*, adolecen de una contradicción interna: han de imponerse por la fuerza, y la fuerza es contraria al axioma de la libertad. Además, al destruir o debilitar instituciones tradicionales, dan paso a una época de incertidumbre e indecisión que trae consigo diversos peligros. Entonces puede suceder que se precipiten los acontecimientos y las esperanzas de los liberales se vean defraudadas. Los jóvenes aristócratas que eran grandes admiradores de Voltaire o leían entre suspiros a Rousseau, no imaginaban la aparición de un Robespierre o un Napoleón; los profesores madrileños que en 1931 saludaban entusiastas la llegada de la República, difícilmente podrían concebir un gobierno de Negrín; la *intelligentsia* rusa no se esperaba un «octubre rojo»; y los entusiastas de la República de Weimar no veían que la caída de los Hohenzollern podía facilitar el camino a un Hitler.

La igualdad y la libertad mecánicas parecen ser a menudo compatibles, pero, como apuntamos en la introducción, en sus aspectos teológicos, en su finalidad, constituyen una franca *alternativa*. Hemos de prevenir también contra el abuso que se hace de la palabra «igualdad» cuando se la relaciona con la doctrina cristiana [368].

Jacques Maritain escribe con gran acierto: «La expresión *unidad del género humano* es el nombre cristiano y el más apropiado de la igualdad de naturaleza entre los hombres» [369]. El cristianismo no es en modo

alguno igualitario; solamente anunció una apreciación nueva y a menudo revolucionaria del hombre y de las cosas, y trajo una nueva escala de valores físicos y metafísicos. La «igualdad» humana, desde el punto de vista teológico, expresa sólo una igualdad de almas en el momento de su creación, pero esta igualdad no es duradera. No es lícito confundir los valores de posibilidad con la realidad. La igualdad espiritual de dos recién nacidos ante Dios es únicamente un comienzo. Judas Iscariote, al ahorcarse, y San Juan Evangelista, al cerrar los ojos en Patmos, no eran espiritualmente «iguales». Si dirigimos nuestra atención a las cualidades biológicas, de carácter, intelectuales y físicas de los hombres, las desigualdades se hacen más llamativas. La quimera de la igualdad aparece, en el mejor de los casos, como una mentira hipócrita [370]; si, a pesar de ello, se persiste en el punto de vista igualitario, todas las desigualdades sin excepción hácense insoportables y parecen injustas. El resultado es odio, envidia abrasadora y una amargura creciente. Al fin se realizan intentos revolucionarios para imponer la igualdad mediante una brutal nivelación—la llamada *social engineering*—, pero con la aplicación de medios violentos la libertad se pierde [371]. Democracia liberal y liberalismo democrático son dos estados de indecisión de duración incierta que esperan eludir indefinidamente el decidir entre libertad e igualdad; mas, por la índole de estas síntesis inarmónicas, tal decisión está ya fatalmente predeterminada en el momento de efectuarse la citada síntesis.

2. DEMOCRACIA Y ÉTICA

«En la esfera conceptual, tan diferente de la esfera práctica, la elección entre cualidad y cantidad, entre lo mejor y lo más numeroso, es decisiva y no admite compromisos.»

ROSALIND MURRAY [372]

«Se observará de paso cuán optimista es (el ideal democrático) y cómo niega toda concepción trágica de la naturaleza humana, pero esto nos obligaría a internarnos demasiado por el camino de la filosofía.»

GEORGES VEDEL

Uno de nuestros autores modernos ha hecho notar que los resultados prácticos de la democracia, desde un punto de vista cristiano, deben tener una significación secundaria: el cristiano debe juzgar las diferentes formas de gobierno ante todo por su contenido moral [373]. La validez de esta afirmación no puede ponerse en duda, y es posible que el cristiano, en éste como en otros problemas, se vea ante el trágico dilema de tener que escoger entre lo bueno y lo útil. Sólo un ciego seguidor de Bentham se negaría a reconocer la posibilidad de una antítesis entre estos dos conceptos. A la verdad, cada día es más raro atribuir al juicio colectivo mayor sabiduría que a las apreciaciones individuales; no obstante, el número de los que defienden la democracia con argumentos morales ha crecido bruscamente desde el rápido auge de la tiranía, y de hecho los abogados de la democracia, situados en el plano

de la argumentación filosófica, han sido ampliamente apoyados por teólogos moralistas protestantes, e incluso católicos. Oímos decir una y otra vez que el «gobernarse por sí mismo» es esencial a la naturaleza humana y que la democracia constituye su más concreta realización de tal autogobierno. Aunque Santo Tomás de Aquino condenó la democracia [374], hay neotomistas que pretenden demostrar concluyentemente que la democracia es no sólo *una* buena forma de gobierno, sino la *única* moralmente admisible. La mayoría de estos pensadores insiste en discutir el problema en el vacío. Estarían en su derecho si fuesen capaces de resistir la tentación de eliminar de sus consideraciones valores puramente ficticios.

Pero no podemos dejar de pensar que su concepto del hombre es antinatural, que su idea del *bonum commune* necesita una profunda revisión, que su concepto de la sociedad es una peculiar *complexio oppositorum* de elementos atomísticos y totalitarios, y que, finalmente, su empeño en dar la sanción religiosa a una idea popular ha nublado su visión. Indudablemente, sus errores son tanto de índole filosófica como teológica y es innegable el influjo de Rousseau en su pensamiento. Pero a propósito de esto hemos de confesar que la teoría política católica, considerada desde el ángulo del luteranismo ortodoxo, es muy optimista y aún hace recordar a Rousseau [375].

Ahora bien, sabemos que la democracia puede ser mediata e inmediata. La democracia inmediata o directa sólo es posible en una colectividad reducida, por ejemplo en ciertas ciudades de Nueva Inglaterra

(por medio de los *town-meetings*) o en ciertos cantones suizos. Esta forma, de aplicación muy limitada, es por naturaleza poco propensa a convertirse en una democracia de masas. El mismo Rousseau sólo encontraba deseable la democracia en colectividades pequeñas. En una democracia directa y numéricamente limitada, los valores negativos de la irresponsabilidad y el anonimato podrían reducirse a un mínimo.

Gracias a diversos inventos técnicos, la democracia directa podría hoy llegar a ser un hecho incluso en naciones muy grandes. Cabría instalar en cada casa pulsadores eléctricos blancos y negros conectados con la capital. Al mediodía, una comisión situada en ésta informaría por radio al pueblo sobre los diversos proyectos de ley. La misma tarde se verificaría la votación y los votos serían computados por máquinas eléctricas de calcular. A las diez de la noche podría conocerse ya el resultado. Así sería posible que la política del país siguiera con escrupulosa exactitud la voluntad de la mayoría; podríamos imaginarnos que un lunes se declarase la guerra, el miércoles se sufriera una derrota y el viernes se procurase un armisticio. Y, si fuera posible, incluso romper de nuevo las hostilidades el sábado.

Lo que acabamos de decir no es una broma, sino que debe servir para mostrar a dónde conducen los principios democráticos aplicados en toda su pureza y simplicidad. Salta a la vista que nuestro proyecto carece de valor práctico, pero nos lleva a preguntar si un *bien* (suponiendo ya que se trate efectivamente de un bien) puede convertirse en un *mal* cuando se pre-

senta en forma pura. En filosofía y teología morales, a diferencia de lo que acontece en química, no hay «aleaciones» legítimas. Afirmar que una tesis puede ser en abstracto verdadera y falsa en la práctica, es puro maniqueísmo o una *bombinatio in vacuo*. Una ética válida debe ser al menos «teóricamente realizable».

Concedemos que en una sociedad «perfecta», sin pecado original, una democracia directa podría merecer consideración seria en caso de que se acomodase de manera evidente y franca a los deseos y antojos de todos los ciudadanos [376], y de que en estas circunstancias paradisíacas fuera todavía imaginable la existencia de un Estado. Una humanidad constituída por seres no ciertamente omniscientes, pero sí dotados de una ilimitada y perfecta inteligencia, de caracteres firmes y claras perspectivas, podría someterse a una tal constitución que en circunstancias «normales» resulta suicida. Todos los hombres serían especialistas, todos estarían intelectualmente autorizados para la controversia. Pero el concepto de especialista es ya resultado de nuestra imperfección, pues el hombre perfecto podría llegar con el tiempo a aprenderlo y comprenderlo todo; el hombre imperfecto ha de limitarse a ciertos campos y confiar para el resto en la opinión de los entendidos. La sociedad humana es, pues, un conglomerado de «cojos», «ciegos», «mancos», etc., que deben auxiliarse mutuamente, y los que tienen un verdadero talento para la política, la administración y la diplomacia forman una pequeña minoría. Es especial-

mente este premeditado olvido del pecado original y de sus consecuencias lo que induce a los ideólogos neotomistas de la democracia a edificar sus dogmáticas y rígidas construcciones. Necesariamente vienen a plantear los más atrevidos y universales sistemas de enseñanza, sin tener en cuenta las desigualdades naturales de intelecto y los límites absolutos de nuestras aptitudes.

Los dogmático-moralistas de la democracia tropiezan, sin embargo, con dificultades igualmente insolubles cuando se enfrentan con el problema de la nacionalidad territorial. El problema de las fronteras y de la vinculación local existiría incluso en un Estado mundial. Es muy ingenuo pensar que las fronteras sólo se hacen notar por los pasaportes y las aduanas. Sobre las fronteras monstruosas de 1919 no habría podido construirse nunca una Europa unida. Según la opinión de los dogmáticos-moralistas de la democracia los habitantes de provincias, ciudades y aldeas deberían tener el derecho de votar su pertenencia a un determinado Estado. Se produciría un interesante dilema cuando la mayoría de los habitantes de una nación contestase con un veto al resultado de una votación «local». o cuando la *volonté générale* de algunas aldeas se opusiese a la voluntad general de toda la provincia favorable a una separación. Cualquiera que sea la solución que propongan los teorizantes de la democracia, en el deslinde de unidades territoriales reinará *siempre* la arbitrariedad. Así, por ejemplo, no cabe duda de que la mayoría de los habitantes de las islas Británicas se opondrían a la libertad de Irlanda. Igualmente

es indudable que la mayoría de los irlandeses se pronunciaría a favor de la separación del Reino Unido. También es obvio que la mayoría de los habitantes de los seis condados del Ulster se opondría a la mayoría irlandesa y votarían por continuar unidos a Inglaterra y Escocia. Pero es lógico que dos al menos de los seis condados (Fermanagh y Tyrone), contra la mayoría de los habitantes del Ulster, se entusiasmarían con la idea de unirse a la República irlandesa.

Se ha expresado también la opinión de que las encuestas populares al estilo de las que realiza el americano Gallup-Poll representarían una democracia más auténtica que el sistema predominante de representación popular. Sin embargo, casi todos los demócratas se muestran partidarios de una democracia «mixta»[377] en la cual el elemento democrático fuese equilibrado por instituciones no democráticas. Creen que tales «aleaciones» fortalecerían el sistema. Por ejemplo, el Senado norteamericano es, a juzgar por el modo de elegirlo, una institución republicana no democrática, y lo mismo puede decirse del Ständerat suizo (Nevada con 160.000 habitantes y Nueva York con 15.000.000 eligen *cada uno* dos senadores). El que el Senado sea democrático o republicano en su funcionamiento depende sólo de las relaciones entre los senadores y sus electores. Un Senado que no pretenda sino reproducir exactamente la opinión de sus electores es, en lo concerniente a su función, una corporación democrática. En algunos países, la personalidad del parlamentario eclipsa su pertenencia a un partido político; en otros, el diputado es sólo un delegado de su partido y el

elector únicamente puede elegir entre partidos, no entre candidatos; en el primer caso, hemos de hacer distinción entre parlamentos con severa disciplina de partido (Inglaterra) y parlamentos en que esta disciplina es más suave (U. S. A.). Como veremos más adelante, estas divisiones tienen aspectos moralmente importantes.

3. DIFICULTADES E ILUSIONES

> «El hombre de antaño no se parecía al de hoy. Nunca hubiese aquél formado parte de este rebaño que las democracias plutocráticas, marxistas o racistas alimentan para la fábrica y el osario.»
>
> GEORGES BERNANOS, *La France contre les robots* [378].

El profesor Harold Laski nos aseguraba que una democracia parlamentaria estable se apoya en estos dos pilares: *a*) Un sistema bipartido, y *b*) una concepción del universo común a los dos partidos [379]. Nos declaramos completamente de acuerdo y aún quisiéramos añadir que consideramos la segunda condición más importante que la primera. Es evidente que de no existir un «idioma» político común y una común filosofía política, es imposible la existencia de verdadero «parliamentum» y de diálogo fructífero entre los partidos. En ausencia de este denominador común, los partidos políticos dejan de ser puros *ins* y *outs* (los que tienen un puesto y los que aspiran a él); las elecciones se convierten necesariamente en pequeños y aún grandes

terremotos políticos. Hay que contar además con la posibilidad de que en caso de diferencias básicas de opinión, la Constitución, y especialmente su espíritu, sólo encuentre apoyo en algunos partidos, o quizá en ninguno, tomando así el carácter de una institución pasajera [380]. La existencia de más de dos partidos políticos conduce fácilmente al mando de una minoría. Un partido poco numeroso, pero situado respecto a la mayoría parlamentaria en posición estratégica, puede refrenar a los grandes partidos, quedando así suprimido o al menos barrenado el principio democrático de la soberanía de la mayoría.

Así vemos, por ejemplo, que en Austria, desde 1919 a 1933, ninguno de los tres partidos apoyaba sin reservas la Constitución de la República: los social-cristianos eran en su mayoría criptomonárquicos católicos, los social-demócratas, marxistas de tendencia totalitaria y los pangermanistas no sólo rechazaban la Constitución, sino la misma independencia del Estado.

Sin embargo, el velar por la existencia de las dos condiciones de Laski es asunto de la *sociedad*; el Estado *libre* no puede decretar una común concepción del universo ni puede prohibir la aparición de nuevos partidos políticos. En cambio, el Estado totalitario, que se ha anexionado la sociedad, reduce el número de partidos hasta uno sólo. Los aspectos sociales de las premisas de Laski nos hacen vislumbrar las relaciones esenciales existentes entre sociedad y Estado, y también no ayudan a comprender que las constituciones son

solamente «marcos» a los que se pueden adaptar toda clase de «cuadros».

Pero volvamos nuestra vista a América para ver cómo funciona la democracia más allá del Atlántico.

No sería inconcebible que un observador—vgr.: un europeo continental—situado fuera del país sostuviera que los Estados Unidos tienen en el fondo un sistema unipartidista, en el cual las elecciones determinan únicamente la respectiva fuerza de las dos alas. El voto del elector no es una manifestación ideológica propiamente tal, sino sólo una protesta contra las personalidades que están gobernando. En Inglaterra la situación fué antiguamente muy semejante [381].

Una parte del éxito de los regímenes democráticos y parlamentarios en los países anglosajones procede de que su sociedad procura conservar celosamente el común denominador ideológico.

En Estados Unidos la casi totalidad de los electores cree firmemente en la república y en la democracia, y el profesor R. H. Gabriel tiene completa razón al afirmar que el entusiasmo por la democracia es un factor esencial en el nacionalismo norteamericano. Republicanismo y democratismo son enseñados, respetados y ensalzados en escuelas, teatros, periódicos y revistas, discursos públicos, películas, novelas, programas radiofónicos, sermones y «cocktail-parties». ¡Ay de las ideologías extranjeras, especialmente en tiempos de amenaza exterior! La sociedad americana se levantaría contra ellas como un solo hombre.

Superficialmente estudiada la cuestión, este mono-

polio ideológico, casi único en la historia moderna, parece sumamente paradójico en un país formado por emigrantes de tan diversas procedencias, pero hemos de tener en cuenta que los Estados Unidos se han formado sobre una base voluntarista. Con frecuencia, ser americano no es cuestión de suerte, sino de elección y libre decisión. Ser ciudadano americano significa a menudo una asimilación y una amalgamación *conscientes.* Al carácter voluntario de la formación de la nación, se añade la uniformidad de fondo histórico. Finalmente, la importancia del factor geográfico no es de menor cuantía. Los Estados Unidos están ceñidos por dos océanos, y ni Méjico ni Canadá exportan idearios políticos. La comunidad de lengua con Inglaterra tampoco favorece la importación de ideologías extrañas a la americana; así el pensamiento político queda «en la familia». Y es muy importante el recordar que muchos nacionalsocialistas, que proclamaban el carácter democrático de su movimiento, preveían un lejano restablecimiento de la democracia parlamentaria completamente de acuerdo con el modelo americano.

Esta es probablemente la causa de que el Reichstag fuese llenado de nazis, pero nunca fuese abolido. Hemos oído decir que se abrigaba la intención de permitir de nuevo la pluralidad de partidos en el Reichstag tan pronto como naciese una generación completamente penetrada del espíritu nacionalsocialista, pues entonces los diversos partidos sólo significarían distintos matices del nacionalsocialismo. Así se hubiera realizado una verdadera «americanización» de Alemania.

La concepción común del universo no es sólo una

condición necesaria para un debate parlamentario fructífero, sino también para la estabilidad del país en tiempo de elecciones. El sistema de los dos partidos sin el denominador común, nunca sería suficiente para un gobierno orgánico. En Inglaterra, por ejemplo, la existencia y la eficacia de este denominador común es hoy dudosa. Afortunadamente, el relativismo protestante y la facilidad inglesa para establecer compromisos dulcifica la situación. Lo peligroso de la mutua influencia entre Inglaterra y el continente fué ya visto por Metternich, cuando escribía al rey Leopoldo de Bélgica en enero de 1853:

«Inglaterra se encuentra en una pendiente peligrosa. La vieja Inglaterra vacila y la nueva está aún lejana. El país, gracias a sus cualidades peculiares, se ha hecho grande y poderoso. Las doctrinas y los conceptos extraños no se adaptan a ningún cuerpo social, pero menos aún al anglosajón. Francia ha arruinado la *Ecole anglaise,* torcidamente comprendida, y es de esperar que Inglaterra puede reservar la misma suerte al influjo de la *Ecole française*» [382].

Así llegamos necesariamente a la conclusión de que la actividad de los partidos políticos dominantes presenta un cierto carácter definitivo que produce situaciones históricamente inmutables y no retroactivas. Por otra parte, es evidente que si existen entre los partidos grandes diferencias en la concepción del universo, cada elección representa una verdadera revolución incruenta; dividida espiritualmente (muy a menudo sólo por «líneas de fractura» de carácter social) la sociedad misma acaba por romperse.

A esto habría que añadir que una ley votada en una sesión parlamentaria podría ser derogada en la siguiente, eliminándose así una legislación impopular. Pero si sorprende una guerra, se disputa insensatamente y se pierden una tras otra las batallas, el pueblo y, sobre todo, la oposición no puede hacer sino ver con rabia impotente estas intrigas.

Por otra parte, puesto que la democracia requiere la existencia del individuo políticamente activo (que no hay que confundir con el «animal político» de Aristóteles) y el mantenimiento y funcionamiento sin roces de la democracia parlamentaria, exige una sociedad «alerta» y «movilizada», la democracia constituye ciertamente el primer paso hacia el totalitarismo. No debemcs olvidar tampoco que una sociedad que protege conscientemente con su unidad colectiva un común ideario político fundamental, está automáticamente ligada a bienes culturales comunes, lo cual origina una rigurosa unificación de la manera de vivir, del *way of life*. El establecimiento y conservación de tal uniformidad exigen una disciplina y solidaridad [383] extraordinarias, que pueden repercutir muy desfavorablemente en quienes desde el punto de vista político, religioso, racial o nacional piensan de manera distinta o tienen otro modo de ser; en tal caso, las leyes dictadas por el Estado son impotentes ante la presión y el menosprecio sociales o la persecución. Sholem Asch dice, con toda razón, que los derechos constitucionales de un hombre sólo están asegurados cuando su posición en la sociedad está también asegurada [384].

Puesto que hemos aludido a diferencias confesionales,

hemos de prevenir contra la tentación de ver en un credo religioso unitario un suficiente denominador común (*comme frame-work of reference*). Como que la mayoría de religiones, a pesar de sus firmes principios morales y de exigencias espirituales, carecen de una teología política concretamente unificada, su denominador quedaría demasiado hundido. Representémonos, por ejemplo, una «democracia» con dos partidos católicos y de fuerzas aproximadamente iguales, de los que uno fuese monárquico y republicano el otro. No es difícil formarse una imagen expresiva de todas las dificultades y problemas que de ahí se seguirían. O supongamos un Estado en que existieran cuatro partidos: uno monárquico, conservador y católico; otro monárquico, conservador y protestante; el tercero, republicano, progresista y católico, y el cuarto, socialista y no confesional. ¿Qué ocurriría en tal situación? Tal vez las coaliciones políticas cruzarían las líneas religiosas, pero, con toda seguridad, las intrigas, transigencias y pactos no constituirían ningún bello espectáculo. En cuanto a la fuerza que puede tener el elemento religioso, no hay que olvidar que en 1920 el ala bávara del partido del Centro se disolvió porque los católicos bávaros monárquicos no pudieron ponerse de acuerdo con los adherentes católicos prusianos de la República de Weimar acerca de la cuestión de la forma de gobierno.

De todo lo precedente se sigue con bastante claridad que el análisis de una democracia en acción debe referirse a dos situaciones distintas: 1. Que exista un

denominador común a los diversos partidos; 2. Que no exista.

El problema moral del *self-government*, como principio, exigencia y posibilidad, será tratado más tarde.

Destaquemos aquí que los aspectos políticos de la democracia europea continental (excepto Suiza) nos han procurando valiosas, aunque negativas, ideas sobre la naturaleza de la democracia parlamentaria. En el continente faltan los postulados de Laski y las diversas constituciones, de defectuosa aleación monárquica, se convierten en puros armisticios. El conocido aforismo de que la guerra no es sino la continuación de la actividad diplomática con otros medios, puede aplicarse perfectamente a la política democrática diciendo que las revoluciones y las guerras civiles son únicamente la continuación con otros medios de la política de partidos. En este sentido las revoluciones austríacas de febrero y julio de 1934 no fueron sino expresión «directa» del diálogo entre partidos que se venía llevando desde 1919. Con frecuencia el acuerdo de los distintos partidos en reconocer una sola constitución y atenerse a sus reglas de juego, indica únicamente que ninguno de ellos disfruta de una mayoría absoluta y que una batalla final, con la subsiguiente dictadura de partido, sería aún prematura. Es significativo que *rebus sic stantibus*, la pluralidad de partidos se convierte transitoriamente en una especie de garantía contra la dictadura de uno de ellos. Indudablemente, los partidos que no pueden esperar tener nunca una absoluta mayoría en las elecciones se inclinan por los métodos

revolucionarios. En cambio, si un partido goza de una fuerte mayoría, el paso hacia la dictadura puede realizarse por medios incruentos y constitucionales.

En los Estados Unidos, por ejemplo, a pesar del denominador común del G. O. P. y del *Democratic Party*, el gobierno permanente de un partido estrangularía poco a poco la democracia parlamentaria y presidencialista. Si por cualquier motivo uno de los dos partidos triunfase en doce elecciones seguidas, el Estado sería automáticamente totalitario, pues todos los contrapesos (*checks and balances*) estarían aniquilados o al menos maleados. Incluso el Tribunal Supremo sería entonces instrumento absoluto del poder monopolizado. Este peligro lo vimos ya en 1944 a raíz del último triunfo de Roosevelt, y escribimos sobre él en América[385].

La predicción contenida en aquel artículo se acercó a su realización en las elecciones presidenciales del año 1948 y América estuvo más que nunca en camino de convertirse en un Estado unipartidista. Hasta 1952 el partido demócrata había gobernado durante veinte años seguidos y la única esperanza de su derrota residía en que un hombre situado por encima de los partidos, una figura nacional, fuera presentado como candidato a la presidencia por el partido republicano. De aquí las esperanzas republicanas en el apolítico Eisenhower y el «sacrificio» de Taft, candidato preferido por la máquina del partido. Las derrotas repetidas acaban siempre desalentando a los partidos de la oposición.

Sabemos por el Gallup-Poll que el 42,5 por 100 de los electores votan asiduamente por el partido demócrata y el 34,5 por el republicano. Este elevado tanto por ciento de electores demócratas firmes se debe a la circunstancia de que el partido demócrata, a pesar de su ala reaccionaria del Sur, ha orientado su programa hacia la mitad inferior de la pirámide social. Es el partido de los «humillados y ofendidos», de los católicos de las grandes ciudades, de los judíos, de los negros del Norte, de los inmigrantes eslavos recientes, pero también de los sudistas derrotados y gravemente perjudicados en la guerra civil. Es el partido del «sueño americano» y el partido del «Estado de la prosperidad». El republicano, por el contrario, es el partido de la «realidad americana», de la clase media y de la libre empresa.

Ahora bien, la mitad inferior de la pirámide social es siempre la mayor, y ello produce la desesperante situación del partido de las clases superiores en la oposición. La situación en Inglaterra es muy semejante y no cabe duda de que los conservadores no pueden alcanzar el poder sino en circunstancias muy excepcionales, como en otoño de 1951, cuando, gracias a la geometría electoral, alcanzaron el triunfo a pesar de la minoría de votos favorables.

El caso de Canadá es idéntico. Los conservadores-progresistas están casi siempre en la oposición. A la verdad, el cargo de primer ministro en el Canadá constituye una monarquía dentro de una monarquía. McKenzie

King, que gobernó el Canadá durante casi veinte años pudo nombrar sencillamente a su sucesor Louis-Etienne St. Laurent, y dejar a las urnas su confirmación. Pero la situación para la libertad resulta mucho más catastrófica en Inglaterra, pues el ideal de sus clases inferiores es declaradamente socialista. Por otra parte, los conservadores ingleses, como los conservadores-progresistas del Canadá y los republicanos de los Estados Unidos, en su desesperado afán de quitar el viento a las velas de los partidos de las clases inferiores, se han convertido en partidos del «yo también» *(Me-too parties)*, que, por tanto, pierden su rostro y venden su alma. Si es que se les presenta la ocasión de subir al poder, les falta valor para derribar las construcciones izquierdistas de sus predecesores. En las siguientes elecciones vuelve al gobierno el partido de los de abajo y la socialización hace alegremente nuevos progresos o se sigue construyendo el Estado «bienhechor». Ahora se comprende fácilmente a los «padres fundadores» de América, que veían en la democracia al enemigo mortal de la propiedad privada. Sin embargo, hemos de aceptar la evolución de Inglaterra y los Estados Unidos como «normal», como desarrollo típico de la democracia, cuyos pasos pueden en definitiva preverse con exactitud. El resultado de las elecciones de 1952 en los Estados Unidos era enteramente seguro. El partido demócrata triunfaba en cualquier caso, bien por medio de una mayoría de votos o a través del triunfo del partido contrario que adoptó o debía adoptar su programa.

Las garantías de las mejores constituciones democráticas contra la tiranía son, pues, relativas. Frecuentemente el paso hacia una dictadura no necesita siquiera ir acompañado de modificaciones legales de la Constitución *(amendments)*. No hay que olvidar que el Reich alemán continuó siendo una república después de 1933 y que la constitución de Weimar no fué abolida, sino sólo parcialmente suspendida. Por otra parte, la imposibilidad de formar un gobierno de coalición respaldado por la mayoría de los partidos puede llevar a un peligroso punto muerto, que sólo puede ser salvado mediante la dictadura de un gobierno no parlamentario. El nacionalsocialismo llegó al poder en Alemania gracias a una combinación de ambas situaciones que se sucedieron una a otra rápidamente.

No se debe pasar por alto el hecho de que el sistema parlamentario en Europa, con excepción de Suiza, ha podido sostenerse únicamente en los países donde todavía existía la elección monárquica y no democrática, como Inglaterra Bélgica, Holanda, Dinamarca, Suecia y Noruega. Verdaderas repúblicas estables no totalitarias, sólo quedan dos o tres: los Estados Unidos, Suiza y quizás Finlandia. A este propósito hemos de recordar una vez más, que de suyo, las constituciones no ofrecen la menor garantía de la conservación de la democracia liberal. La constitución de los Estados Unidos ha sido «aplicada» con éxito por muchos dictadores de Centro y Sudamérica [386], y la constitución de la U. R. S. S., que en teoría es compatible con todos los principios de la fe católica es en Rusia el instrumento de una autocracia total y totalitaria [387].

4. «SELF-GOVERNMENT»

> «Cada época se entontece con las ideas que en ella se ponen de moda. Nuestra época está entontecida por la idea de la democracia.
>
> La única seguridad es la práctica constante de la crítica. No aceptar nunca ideas fantásticas de ninguna clase; seguir todas las proposiciones hasta hallarles su conexión con la realidad. Esta es la manera de pensar que llamamos científica en el sentido más profundo y amplio de la palabra.»
>
> W. G. SUMMER [388].

> «El «autogobierno» (self-government) es mejor que un buen gobierno.»
>
> SIR HENRY CAMPBELL-BANNERMAN,
> *Primer ministro británico*

El carácter colectivista de una sociedad democrática (en el sentido político de esta palabra) recibe un seguro fortalecimiento psicológico de la estructura esencialmente colectivista de los partidos en el marco parlamentario. Para algunos *leaders*, publicistas y políticos, la lucha política puede que se desarrolle dentro de las categorías del «yo», «tú» y «él»; mas para las masas este diálogo es siempre cosa de «nosotros», «vosotros» y «ellos». El viejo egoísmo que frecuentemente caracterizó la autocracia personal, desaparece paulatinamente y es sustituído por un «nostrismo» aparentemente idealista [389].

Este «nostrismo» caracteriza también al hermano europeo de la democracia, la quimera del nacionalismo

étnico. Un hombre discreto y en pleno goce de sus facultades mentales, contagiado por el nacionalismo, es capaz de prorrumpir de improviso en las más desenfrenadas, insolentes y absurdas alabanzas a su pueblo, incluyéndose tácitamente al hacer esto en el concepto colectivo de su nación. El «nostrismo» es, por tanto, un egoísmo mal encubierto que por su carácter colectivo causa mucho mayor daño. Sin embargo, estamos ya todos tan hundidos en él que, aunque discrepemos de los nacionalistas fanáticos, los respetamos dentro de lo posible como «valientes patriotas» [390].

La legitimación plena de este uso del plural en lugar del singular, no es la misma en la democracia parlamentaria «ideal» que en la democracia que se halla en situación peligrosa por no tener «denominador común». Un americano, por ejemplo, puede afirmar casi con absoluta verdad: «*Nosotros* elegimos nuestros presidentes.» Esta afirmación es cierta, ya que la minoría vencida, una vez conocido el resultado de las elecciones, se somete sinceramente a la decisión de la mayoría. En la Constitución americana, el principio de la mayoría es puramente accidental, aparece sólo como un medio para llegar a decisiones. Además, el presidente puede ser elegido por una minoría de votantes (aunque por una mayoría de electores). El *government by the people* no significa necesariamente gobierno de la mayoría. Justificación filosófica de los derechos de la mayoría tampoco hay ninguna. El principio de que es precisamente la mayoría la que ha de disponer de la minoría (y no al revés) puede parecer irracional y arbitrario; mas, al sostenerlo la Constitución de los

Estados Unidos «universalmente» aceptada, puede decirse que la minoría, por el sólo hecho de haber participado en el proceso electoral, ha elegido también de manera indirecta al presidente. (Este modo de pensar se apoya manifiestamente en Rousseau. Vide su *Contrat social,* IV, 2.) Naturalmente los pocos que, por cualquier causa, son incapaces de aceptar plena y totalmente la Constitución y su espíritu, o no están dispuestos a hacerlo, no hay sino compadecerlos. Y puesto que deberán obedecer al candidato contrario triunfante, no son tampoco *ciudadanos,* en el sentido de Espinosa [391].

La situación es distinta en las democracias europeas, donde las constituciones son poco respetadas y pueden sólo considerarse como liza o pista construída *ad hoc:* aquí los espectadores esperan que *uno* salga del combate o de la carrera como triunfador definitivo. En estos países las elecciones dividen a los habitantes en «ciudadanos» y «sometidos» (cuando no esclavos). De estas naciones puede decirse sin reservas que en ellas la *mayoría* (y no todo el pueblo) elige el cuerpo legislativo y, a menudo también el jefe del Estado. En ellas hay *vencedores* y *vencidos* en el más estricto sentido de los términos.

En una democracia parlamentaria, europea o americana, el elector, en su función política es, a pesar de todo, un *individuo*, no una *persona* [392]. Emite su voto en forma completamente anónima y secreta, como una pequeñísima e «indivisible» fracción matemática de la totalidad del pueblo. Precisamente esta impersonalidad de las elecciones nos obliga a estudiar en actitud más crí-

tica la esencia de la «autoadministración» y del «autogobierno» democráticos. Hace ya siglo y medio, Fisher Ames miraba con escepticismo esta pretensión de los apologistas de la democracia [393]. Sólo considerando el *self-government* desde un punto de vista nacional-colectivista, asimilando la multitud a un homogéneo organismo dotado de una mítica «alma colectiva» e identificando sencillamente la mayoría con la totalidad, podemos hablar con pleno derecho de un «autogobierno». Pero este punto de vista únicamente es posible sobre la base del *nostrismo*. Ahora bien, una «autoridad» política de tal origen está peligrosamente cerca del concepto de autoridad condenado en el *Syllabus:* «Auctoritas nihil aliud est, nisi numeri et materialium summa» [394]. Es evidente que esta posición es inaceptable para un no materialista; debemos rechazarla como hipótesis sin fundamento y volver conscientemente a la realidad de la persona humana. Porque al fin y al cabo es el hombre, con toda su magnificencia y todas sus debilidades, deseos, anhelos y sentimientos, con su entendimiento, su fe y su desesperación el que se enfrenta con la realidad histórica y el poder político. El hombre, y no un imaginario monstruo de mil cabezas. Es posible que para los filósofos neotomistas de la nueva mecánica, la diferencia de un voto entre varios millares sea sólo cuestión de «grado»; matemáticamente nada hay que oponer, pero en sentido «existencial» esto es una falsedad. Se hace necesario librar al hombre de la masificación y despersonalización de la democracia y sus tópicos.

Demos todavía un paso más. Si, por ejemplo, el con-

junto del cuerpo electoral se representase por una columna de la altura de la torre Eiffel (300 m.), el voto de un individuo no sería sino una microscópica línea del grosor de una centésima de milímetro. El individuo es, generalmente, un microbio en los modernos Estados gigantes; que vaya a votar o que se quede en casa, es cosa que no tiene importancia. Su persona y su personalidad no desempeñan ningún papel; su voto es contado y no sopesado, como observaba melancólicamente Aristóteles [395]. De ahí que la frase «nadie es indispensable», monstruosa e indigna de hombres, sea muy democrática. Un personalista tradicional diría: «Todo hombre es único e irrepetible. Todo hombre es indispensable. Nadie puede ser sustituído.» Aun a riesgo de que se nos acuse de exageración, sostenemos que el citado principio democrático «nadie es indispensable», conduce directamente y sin rodeos a los hornos crematorios y a las cámaras de gas. Desde luego, las papeletas contadas en las elecciones y los números de las listas de reclutamiento son «intercambiables». Y lo mismo podríamos decir de las pobres víctimas de las tiranías plebiscitarias. A estas consideraciones cabría aún añadir que no es posible hacer entrar en el cálculo la intensidad de un voto. Si el 51 por 100 de los electores apoyan un partido o una determinada medida con tibieza, la desesperada resistencia del 49 por 100 restante es completamente infructuosa.

Indudablemente, el *self-government* es un ideal seductor y un sueño bonito. Quizá envuelve un poco de nostalgia por el Paraíso perdido y por eso está emparentado con los sueños de los anarquistas, que aspiran

a vivir sin dueño en un edén. Pero es una quimera irrealizable, hoy y siempre.

Los hombres son unidades *algebraicas* que no se pueden sumar simplemente en el proceso electoral A + B + C no es igual a D, ni tampoco a 3; sigue siendo siempre A + B + C. Aun las posibilidades de escoger entre los candidatos y los partidos son limitadas y están establecidas de antemano. De ahí que a menudo el elector sólo pueda hacerse valer negativamente (votando en contra), a no ser que tenga la suerte de adherirse plenamente a uno de los partidos existentes y de poder hacer caso omiso de los defectos de los candidatos que no le gustan. Por ejemplo, un socialdemócrata austríaco que en el año 1920 votó por su partido marxista, se encontró después gobernado por un partido clerical bajo el mando de un prelado, y, por tanto, no ejerció ningún *self-government*. Y si bien el ciudadano de una democracia parlamentaria *ideal* (en la que se cumplen las premisas de Laski) se encuentra psicológicamente en mejor situación—lo cual depende mucho de su «deportividad» *(sportmanship)* [396] frente al adversario triunfante—el *self-government sigue* siendo desde muchos puntos de vista ilusorio. Un verdadero *self-government* sólo puede ser el gobierno del hombre sobre sí mismo. Para ello la mayoría de los hombres necesitan un «espacio vital» *(elbow room)* y un ámbito propio en el que ni la sociedad ni el Estado puedan penetrar. Las familias, por ejemplo, son «pequeños reinos», «espacios vitales» ideales para el desarrollo de una legítima personalidad. Las socie-

dades libres tienen siempre células familiares fuertemente desarrolladas.

Pero, como Francis Lieber destacaba hace ya dos generaciones, el derecho universal de sufragio no es sinónimo de libertad [397], y aquel «espacio vital» a que antes hemos aludido no es una exigencia de la democracia sino del liberalismo. Por otra parte, la noción de «gobierno con asentimiento de los gobernados» es a menudo, pero no siempre, idéntica a la de *self-government*. En sentido personal y existencial, dicha noción puede ser un fenómeno concomitante *fortuito* de *toda forma de gobierno,* aun de la tiranía. Para el camarada Ivanov, convencido comunista, el gobierno de la U. R. S. S. es un «gobierno con asentimiento de los gobernados». Para el ciudadano Pietrov el mismo gobierno es una tiranía. Desde luego los fundamentos de la diferencia existente entre ambas actitudes pueden atribuirse a los resultados de la propaganda oficial: Ivanov es un «convencido» comunista; Pietrov no lo es «aún» (quizá no lo llegue a ser *nunca*). El valor moral de estas «opiniones» y «convicciones» políticas es otra cuestión. La democracia concede gran importancia a que los hombres sean «ganados» sólo por la palabra y los escritos, no por el miedo y las torturas. No obstante, la «captación» mediante la «propaganda», ¿no es más astuta y total?

Sin embargo, no cabe dudar tampoco de que las batallas de la propaganda y los cambios de opinión y convicción a que dan lugar son de extraordinaria importancia para la verdadera democracia; los virajes e inclinaciones cambiantes de una parte del cuerpo elec-

toral son necesarios porque un aferramiento general a las convicciones políticas originaría un «proceso de congelación», mortal para la democracia. Casi siempre existe en los movimientos democráticos (primitivos) una inclinación más o menos abierta a apartar (destruir, desterrar, expropiar) a ciertas «élites» y aristocracias, tendencias que contribuyen de suyo a mantener las fluctuaciones necesarias; habitualmente, la envidia es aquí el elemento impulsor [398]. Simultáneamente un nuevo grupo intenta, tras esta «cortina de humo», escalar el poder.

Esto nos conduce a la conocida tesis de que la forma democrático-parlamentaria de gobierno es siempre inevitablemente oligárquica. Ames [399], como Proudhon [400], denunciaron este hecho hace ya más de un siglo. En nuestros días, H. G. Wells ha repetido esta acusación [401], y Pareto, Mosca y Robert Michels han hablado aún más detalladamente sobre este asunto. El último trató por primera vez con mayor detenimiento esta tesis en su tratado sobre la *Sociología de los partidos políticos* [402]. Y volvió más tarde sobre el tema en un trabajo [403] corto dedicado enteramente a este problema. En *The Machiavellans* [404], escribió James Burnham un magnífico comentario a los escritos que se ocupan en la democracia oligárquica. Si realmente la democracia no es en la práctica más que una conjuración de pequeños grupos que manejan hábilmente los votos y entre los cuales el ciudadano *se ve obligado* a escoger porque no se le ofrecen otras posibilidades, el duro juicio del judío converso René Schwob no es muy equivocado.

Tampoco la democracia social y política está libre de la tendencia biológica hacia la oligarquía. Hay fuerzas señaladas por la teoría de la herencia y una selección natural que, como consignaban recientemente algunos autores ingleses, repercuten en la democracia de manera especialmente peligrosa [405]. Y si hemos de dar crédito al juicio del profesor A. H. Lloyd, no sólo hay que rechazar la democracia por oligárquica, sino también por la falta de honradez en los fines que persigue. Por eso no podemos menos de comprender a Schwob cuando escribe: «No hemos de obtener el favor de uno solo, ni siquiera de unos cuantos jefes. Hay que gustar a todo el pueblo recurriendo a una servil adulación. La impostura electoral me parece el tipo de todas las imposturas de nuestro tiempo. Y tanto más peligrosa cuanto que actúa sobre una multitud ingenua cuyos apetitos son fáciles de halagar. Todas nuestras imposturas personales emanan de esta impostura central fundada sobre la ilusión y el abuso de las palabras» [406].

5. ÉTICA DE LA REPRESENTACIÓN POPULAR

«Ex senatus-consultis et plebiscitis scelera exercentur.»

SÉNECA, 588.

«Halagar los vicios del pueblo es aún más cobarde y más sucio que halagar los vicios de los grandes.»

CHARLES PÉGUY, *Mémoirs et dossiers.*

> «Sabemos, empero, que en el orden de la acción todo queda viciado, si el corazón no es puro. La mancha de su corazón explica la bajeza de los profesionales de la democracia. No se venden sino porque tienen pasiones que saciar. (Esto es, diría un escéptico, lo que les hace inofensivos.)»
>
> FRANÇOIS MAURIAC, *Souffrances et bonheur du chrétien*[407].

Cuando consideramos el funcionamiento político de las democracias nos sorprende inmediatamente la ausencia de responsabilidad. Es interesante recordar que precisamente esta falta de responsabilidad y de sentimiento de responsabilidad fué la principal acusación contra los monarcas que «solamente» se consideraban responsables ante Dios. Cierto que reyes de profundas convicciones religiosas descuidaron a menudo sus deberes e incluso se convirtieron en verdaderos tiranos. Pero siempre había una «lengua» que ellos comprendían aún en sus extravíos. Bossuet atacó en sus sermones a Luis XIV en su capilla privada y en presencia de toda la corte. Luis XV murió preso de terror ante el inminente juicio de Dios [408]. Es dudoso que la democracia haya fortalecido la responsabilidad pues el moderno régimen democrático ha procurado de tal manera su distribución que, ciertamente, aparece por todas partes en medida limitada, pero al fin—gracias a tal atomización—no se encuentra en ninguna. Los electores que expresan sus opiniones en papeletas anónimas pueden negar su fechoría sin pestañear y los diputados que después de un fracaso inicial no fueran nuevamente elegidos pueden alegar que el tiempo de su mandato

no fué suficiente para llevar a término más feliz sus planes. Muy extendida está también la tendencia a no reelegir muchas veces el mismo presidente o jefe del gobierno, esto cuando no se da el caso de que las leyes pongan ya estrechos límites a la duración de su mandato. La frase de que el poder tiende a corromper (*power tends to corrupt*) es muy popular. El resultado de ello es que los estadistas no profesionales no tienen ocasión de aplicar los escasos conocimientos y experiencias que penosamente adquirieron, y que los insalvables obstáculos que se oponen a su reelección les llevan por añadidura a un estado de ánimo de la más frívola indiferencia e irresponsabilidad. Y además, puesto que el juez de su actuación no es ya Dios, sino un cuerpo electoral de profanos, cuyas opiniones tienen una gran importancia práctica, pero poco valor moral histórico, económico o técnico-administrativo, el sentido de la verdadera responsabilidad del político queda en las democracias embotado. Por otra parte, como el poder político en las democracias no es hereditario, no tienen que temer el juicio de la historia, como ocurre en el caso de las dinastías monárquicas. Cuando las últimas consecuencias de una política salen a la luz, su autor ya ha muerto o, al menos, no está en activo. En una monarquía, en cambio, un rey carga sobre sus espaldas el peso de los errores de sus antepasados. Sin embargo, todo el verdadero problema moral de la práctica de la democracia reside en la posición del político profesional.

Ya Treitschke afirmaba que el tipo medio del auténtico demagogo está moralmente muy por debajo del

adulador cortesano, ya que el primero miente siempre a sabiendas de que la «inteligencia no se encuentra en las manos callosas»[409]. Pero ¿cuál es el deber que tiene en el Parlamento el representante popular de elevado nivel moral? ¿Hablar, actuar y tomar decisiones según su leal saber y entender, o reproducir las opiniones de sus electores, convirtiéndose así en altavoz de éstos? Evidentemente, las masas que fueron aduladas por él en sus discursos de propaganda electoral esperan que tome la segunda posición. El republicano, en sentido un tanto estricto del término, exige la independencia del diputado respecto de los deseos de su distrito; el democratismo postula precisamente lo con trario. En el republicanismo verdadero, el principio de la representación popular consiste en traspasar al representante los derechos de soberanía del pueblo, mientras que la concepción democrática ve en el diputado un anunciador de la *vox populi*[410]. El problema de la separación entre estas dos normas es de suma trascendencia tanto en los Estados Unidos como en Europa. Naturalmente, puede ocurrir también que un «republicano» poco sincero oculte sus verdaderas opiniones a fin de ganar popularidad y que, en cambio, un «demócrata» no se resuelva a callar ante la voz de su conciencia. A pesar de esta posibilidad de cambiar los frentes, un moralista cristiano no puede asentir a la tesis democrática, sino sólo a la republicana, pues para el cristiano, y sobre todo para el católico, la conciencia es siempre la norma suprema de la acción humana.

Existe, por otra parte, la posibilidad de que una con-

ciencia deformada, o insuficientemente instruída, induzca al diputado a actuar según la opinión pública y no según su propio criterio haciendo así un *sacrificium intellectus*. La proximidad de las elecciones aumenta la impresionabilidad de los diputados y los desmoraliza con frecuencia de tal manera que no se atreven a pronunciarse en favor de medidas impopulares.

La frase «escriba usted a su diputado» es también muy democrática, a no ser que la carta se escriba con la intención de informarle y no de amenazarle con la retirada del voto [411]. Algunas constituciones llegan a exigir la independencia del representante popular, como, por ejemplo, la de Weimar, cuyo artículo 21 decía lo siguiente: «Los diputados son representantes de todo el pueblo; están sólo sometidos a su propia conciencia y no ligados a compromiso.» Una fórmula semejante se encuentra en la Constitución suiza (art. 91) [412]. Pero es muy dudoso que estos artículos, que frecuentemente quedan como letra muerta, pesen más en el ánimo del diputado que la amenaza de las próximas elecciones.

Ahora, para ilustrar y dar vida a nuestro dilema ético imaginemos tres candidatos que aspiran al mismo puesto y pronuncian discursos electorales. Después de éstos, los electores les interrogan acerca de su actitud ante determinados problemas. Uno de ellos es un «buen cristiano», el otro un buen «pagano», que retrocede ante la mentira, pero que tampoco hace ningún sacrificio por la verdad, y el tercero, un «mal pagano», es decir, un cínico ambicioso. A fin de hacer más notables las diferencias, hemos exagerado un tan-

to las posiciones de los tres, pero creemos que aún así sus respuestas caen dentro de lo posible:

Primera pregunta.—«Nosotros estamos todos de acuerdo en que debe construirse el canal de X. ¿Se pronunciará usted por él en la Cámara?»

El buen cristiano:

—Lo siento, pero me pronunciaré en contra de este proyecto. Sé que el canal os sería de gran utilidad, pero las ventajas locales que reportaría no están en relación con los costes totales, y éstos habrían de ser pagados por los contribuyentes de toda la nación.

El buen pagano:

—Mis puntos de vista no son desgraciadamente los más favorables para la construcción del canal. Sin embargo, haré lo posible en su favor. Como representante de este distrito, antepondré siempre sus intereses a todos los intereses ajenos a él.

El mal pagano:

—He llevado siempre en mi corazón este canal. Naturalmente, me pronunciaré por él. La hermosa tierra de X tendrá el canal más hermoso, ancho, azul y moderno del mundo.

Segunda pregunta.—«Queremos mejores carreteras. Estamos contra las subvenciones al ferrocarril. ¿Cuál será su posición en este asunto?»

El buen cristiano:

—No tengo opinión formada. Nunca he estudiado este problema ni tengo idea clara de él. No obstante, me esforzaré en recoger informes, y en el plazo de unos

meses podré dar una opinión. No obstante, se dice en general que las subvenciones son necesarias.

El buen pagano:

—Ciertamente son necesarias mejores carreteras y espero poder votar por ellas. Creo también participar de su punto de vista en cuanto a las subvenciones, pero no creo que esta cuestión vaya a ser debatida por el Parlamento. No obstante, pueden ustedes siempre contar conmigo.

El mal pagano:

—Este problema, carreteras contra ferrocarril, no puede ser más sencillo. Sólo un intelectual de los que todo lo complica necesitaría hablar mucho para exponer claramente la cuestión. En cuatro palabras se puede explicar.

Este esbozo podría continuarse *ad nauseam*. El candidato cristiano sería sincero, franco, serio. Dado el caso, confesaría su ignorancia y se opondría a sus electores, siempre que su conciencia se lo ordenara. Se negaría a deformar los hechos con ensayos de divulgación [413] y a quitarles su carácter problemático realizando ilícitas simplificaciones con el único fin de no herir la vanidad intelectual de las masas crédulas. Edmond Schérer dice acertadamente que «uno de los vicios de la democracia, como de toda semicultura, es la pasión por las ideas simples y, por tanto, por los principios absolutos. La democracia es *simplista*.» El próximo paso lleva inmediatamente y sin reservas a los *terribles simplificateurs* tiránicos de Burckhardt [414].

El mal pagano [415] engaña a sus electores: finge enten-

der de problemas que desconoce y piensa obrar como le convenga. Pero la situación más atroz es la del «buen pagano»: se engaña sin darse cuenta. Cree de buena fe que la cuadratura del círculo es posible, que con un poco de buena voluntad podrá reducir a común denominador su propio saber, la verdad absoluta, lo posible y lo permitido, lo moral y lo práctico, la opinión pública y lo verdaderamente útil, el interés propio, el de la patria, el local y el mundial. La tragedia de la existencia cristiana no existe para él [416]. Fácil es ver que la posición del candidato cristiano respecto a la elección es poco esperanzadora por no doblegarse a sacrificar los valores morales al ídolo de la popularidad [417].

Todo lo antedicho pone de manifiesto los puntos débiles de la forma de gobierno genuinamente republicana. Ya Santo Tomás vió acertadamente que la democracia es una perversión de la «república» y es obvio que la diferencia entre ambas se encuentra principalmente en la «concepción» más que en la forma constitucional externa. Lo mismo cabe decir de la relación entre la monarquía (en sentido muy amplio) y la tiranía, entre la aristocracia y la oligarquía. Las posibilidades de impedir la degeneración de la república en democracia son pequeñas [418]. Un factor de gran importancia para la conservación de la república es el nivel moral del político exigido por la sociedad y la limitación de las ventajas materiales que una carrera política pueda reportar, a fin de que el político no se sienta demasiado atraído por ellas y en vista del resultado de la primera vez le asuste su reelección. Para el

político profesional, la popularidad como medio para la reelección es una cuestión vital. Parece que un auténtico republicano, en la acepción estricta del vocablo, no habría de preocuparse por su popularidad y habría de esperar la elección con completa indiferencia. Pero esto sólo puede ocurrir en el caso de que disponga de otros medios de vida independientes de la política.

En estas circunstancias, nos encontramos con el dilema de tener que escoger entre la amenazadora corrupción del político profesional y el elevado nivel moral del no profesional. Y ésta es la gran tragedia de la forma de gobierno republicana: tener que navegar continuamente entre la Scila de un gobierno aristocrático (en el más amplio sentido del término) disimulado y la Caribdis de una democracia; tener que navegar entre los dos puntos extremos de la *Christianissima Respublica* de Venecia y el Estado hitleriano gobernado por un «Führer» dentro de una «democracia alemana».

6. CIENCIA

> «La «cólera de los imbéciles» devasta hoy la tierra.»
>
> GEORGES BERNANOS, *Francia contra los robots.*

> «Los miembros de la democracia han de tener siempre una opinión, aunque sea una opinión sin fundamento.»
>
> SIMEÓN STRUNSKY de «*New York Times Book Review*». 25-X-1925.

Tras haber investigado el problema moral de las relaciones entre los electores y los elegidos, debemos

ocuparnos en los aspectos intelectuales de la democracia, lo cual nos lleva ante todo al problema del saber. Saber, en sentido estricto, es conocer la verdad. Sólo puede emitirse un juicio objetivo cuando la esencia la naturaleza del objeto en cuestión es conocida; sin ese conocimiento la razón no puede tomar decisión alguna. Por otra parte, bastan algunas percepciones superficiales para hacer hablar a nuestros sentimientos. Pero mientras el saber puede distinguir entre la verdad y la falsedad, entre el bien y el mal, la afectividad únicamente es capaz de manifestar sentimientos subjetivos de inclinación o aversión. En este caso no se realiza una verdadera comprensión del objeto (*comprehensio*), sino que solamente se da un conocimiento del hecho de que algo agrada o desagrada «personalmente» al observador. La imagen que éste se forme del objeto posee particular importancia para él, pero no es la realidad. Podemos aún inquirir si es posible permanecer completamente neutrales frente a un fenómeno que entre en nuestro campo visual. Cabe asimismo preguntar si, en caso de ignorancia, no nos orientamos exclusivamente por el sentimiento. Nos inclinamos a responder afirmativamente y coincidimos con la crítica de Burckhardt sobre la naturaleza irracional de la democracia [419]. Durante la segunda guerra mundial encontramos la «corazonada» provocada por la ignorancia absoluta, no sólo en el tribuno popular alemán, sino también en Franklin D. Roosevelt, el cual insistió en que su política respecto a Rusia descansaba en su caprichosa inspiración [420]. Este irracionalismo puramente animal costó millones de vidas humanas.

Si comparamos, por ejemplo, un municipio rural del cantón suizo de Unterwalden o un *town-meeting* de Nueva Inglaterra [421] con las campañas electorales de las modernas democracias gigantes, comprobaremos fácilmente que en el primer caso es posible una proporción racional y sana entre la materia de discusión y los conocimientos y experiencia de los ciudadanos presentes. Ya en 1877, escribía William Graham Sumner, presidente de la Universidad de Yale:

«La democracia sólo es utilizable como sistema político en la sencilla sociedad de un país nuevo; no es adecuada para una gran nación. Nosotros hemos llegado a un punto en que sus defectos e imperfecciones son perjudiciales y con el crecimiento y adelanto de la nación estos males se irán haciendo cada vez más manifiestos» [422].

En cambio, aún hoy, la mayor parte de cuestiones sometidas a deliberación en los municipios rurales de Suiza son comprensibles para los ciudadanos. Muy distinto es el caso de las grandes naciones. Los serios problemas que hoy agitan al mundo exigen al menos un conocimiento superficial de la historia, la geografía, la economía política, la física, el derecho internacional y constitucional, etc. Por esto, los dogmáticos de la democracia piden una mayor instrucción de las masas a fin de acercarse más a la meta inalcanzable, pero necesaria [423]. Pero entre tanto podemos ver cuán insuficientes son los conocimientos del cuerpo electoral, legalmente homogéneo, y aún de los diputados [424], para la comprensión de todas las cuestiones vitales. Consecuencia inmediata de esta espantosa ig-

norancia es que la política esté cada día más influída por el sentimiento. Hoy, debido al progreso técnico que ha reducido las dimensiones del mundo, el número de problemas de cada país crece rápidamente. Ello acarrea los infinitos fracasos de las democracias que a menudo claman por un férreo gobierno de especialistas que actúe sobre una base utilitaria. Cansado de vagar infructuosamente por el laberinto de la democracia, el hombre se desprende de la moralidad y la libertad como de un lastre inútil.

A estas consideraciones los defensores del dogma democrático nos responderán que la democracia es una forma de gobierno y de sociedad que no anhela éxitos materiales sino que se pone al servicio de la libertad, de la realización de la voluntad popular y del ideal del «autogobierno». Quizás citarán en su apoyo el *in dubiis libertas* e incluso los seguidores de la herejía liberal acudirán en su auxilio diciendo que todos tenemos derecho a cometer errores. Por nuestra parte ya hemos concedido que con frecuencia es prudente no imponer a otros la verdad, pero un verdadero derecho al error no existe.

A propósito de estos hemos de recordar también que el gobierno no es un fin en sí mismo, sino solamente un medio para alcanzar el bien común. Y si el buen gobernar es un arte al servicio del bien común, es natural pensar que los especialmente entendidos en este arte [425] serán los más capacitados para realizar una labor efectiva [426]. Teóricamente es posible que un profano dé un diagnóstico más acertado que un médico, o que un abogado con grandes aptitudes artísticas pro-

yecto un modelo de traje de noche más bonito que el de un sastre. Pero entre las virtudes de los escolásticos está también la previsora *prudencia,* que muchas veces se apoya en la ley de la probabilidad. Ahora bien los conocimientos, la habilidad y la experiencia del médico se refieren a las enfermedades; los del sastre, a los trajes. Dudamos asimismo de que todo hombre sea un «animal político», en el sentido estricto del término. Antes bien, parece probable que la influencia política y el poder otorgado por las leyes a una persona (como todo poder concedido desde arriba) debe guardar *proporción racional* con el objeto de tal poder, siendo indiferente que dicho objeto esté constituído por un proyecto de ley que reclama la atención de un diputado o por la alternativa que se presenta al elector ante dos candidatos pertenecientes a partidos distintos. En este último caso, el desdichado ciudadano no sólo ha de tener algún conocimiento de los principios y direcciones políticas, sino que en la apreciación de los candidatos, casi desconocidos para él, ha de acreditarse de excelente psicólogo. En *estas* dudas y conflictos, carentes de sentido y proporción, poco importa que el lector forme parte de un cuerpo electoral compuesto de diez individuos o de millones de ellos. Desgraciadamente es indudable que «diez millones de ignorancias no constituyen un conocimiento» [427].

Cuando se examinan las encuestas realizadas entre electores por los institutos de demoscopia, apréciase con espanto que en las democracias se invita a dictaminar sobre cuestiones políticas o—como acontece en algunos Estados—incluso se *obliga* a ello bajo la amenaza de

castigo, a personas que no tienen la más pequeña noción de los problemas políticos más sencillos. Así, el Instituto Elmo Roper, de los Estados Unidos, encontró que más de la mitad de los que «mostraban interés por la política» no conocía al senador elegido en su circunscripción. En 1951, la Gallup-Poll averiguó que más de un tercio de los electores de los Estados Unidos no sabía nada del Plan Marshall. En Alemania, el Allensbacher Institut für Demoskopie descubrió que sólo un 35 por 100 de los electores tenía un superficial conocimiento de la Constitución, mientras el 40 por 100 manifestaba rotundamente que no le interesaba. El año 1953, otra oficina alemana de encuestas populares—la EMNID—encontró que todavía el 12 por 100 del cuerpo electoral votaría por «alguien como Hitler» y que el 21 por 100 no podía dar un parecer sobre esta cuestión. (Naturalmente, el tanto por ciento de los que habrían votado por un Hitler era mayor en el partido socialdemócrata que en los partidos de centro y derecha.) Como Winfried Martini afirma, la abstención electoral en tales circunstancias puede considerarse señal de sinceridad y aun de inteligencia. «Quizás—añade—haya que entender el impulso hacia la dictadura que en momentos críticos se presenta siempre en el pueblo, apelando a su sospecha de la propia incompetencia» [427 a].

Como es lógico, suele afirmarse que a menudo ni aun los mismos técnicos se ponen de acuerdo y no hay duda de que así ocurre. A esto se agrega que también en las democracias más democráticas (al igual que en las dictaduras y monarquías absolutas), quienes ocupan los cargos supremos se ven obligados a pedir consejo

a los especialistas. Pero aquí hay dos cosas que no es lícito confundir. Supongamos una buena ama de casa que escucha la violenta discusión de tres físicos atómicos y un médico de cabecera que convoca a tres especialistas para una consulta. El ama de casa «se pierde»; el médico de cabecera posee ciencia y la preparación suficiente para al menos, juzgar objetivamente y coordinar las opiniones dispares de los especialistas. Para utilizar con provecho unos conocimientos especiales ha de existir un saber general bien fundado. Cuando éste falta, vuelve a quedar únicamente la «corazonada».

Quizá debiéramos presentar un ejemplo más complicado y, haciendo más difícil nuestra propia posición, enfrentar esta vez el brillante aficionado con el mal profesional. Imaginemos, pues, el caso siguiente. A un joven, que ha experimentado frecuentes dolores apendiculares, su médico le advierte seriamente que, cuando se presente el próximo ataque, debe hacerse operar. Poco después emprende un viaje por mar durante el cual traba amistad con un destacado filósofo que es además escritor, pintor y cantante, hombre que le ha causado profunda impresión por sus conocimientos, personalidad y valía. El médico del barco, por el contrario, es un sujeto sucio que está constantemente bajo los efectos del alcohol. Su incapacidad es la comidilla de a bordo. Un día despierta nuestro joven con fuertes dolores en la región apendicular. Cuenta su desgracia al afamado filósofo, que le promete ir inmediatamente a la biblioteca, estudiar el cuerpo humano en la enciclopedia y operarle cuidadosamente con un cuchillo

de cocina esterilizado. El joven ha de elegir entre esto o el horrible médico de a bordo. ¿Qué es lo más razonable? Indudablemente, optar por el médico. Que no venga nadie a decirnos que en política las cosas ocurren de otra manera. Todo lo contrario: a lo largo de su carrera un mal médico matará a lo sumo unos cientos de personas, pero el político disfrazado de estadista puede llevar millones de hombres a la muerte.

En relación con esta cuestión de los conocimientos especiales y la libertad, querríamos todavía hacer observar que hoy la principal tarea de un buen gobierno, es decir, de un gobierno moral y racional, consiste sobre todo en asegurar y fomentar el desarrollo de esferas de acción, dentro de las cuales los ciudadanos lleven una existencia *personal* y posean poderes que guarden proporción real con sus conocimientos y aptitudes [428]. La Edad Media se distinguió por una gran abundancia de estas esferas de acción autónomas o semiautónomas y tampoco faltaron en los siglos inmediatamente posteriores. Se aspiraba al perfeccionamiento moral y a la espiritualización del gobierno central y a limitar en lo posible su radio de acción y su jurisdicción, lo contrario precisamente de las tendencias actuales. Los modernos gobiernos de masas se caracterizan por la existencia de un órgano central y centralista de omnicomprensión y omnipresencia crecientes, servido por funcionarios de toda especie, que pone el conocimiento y la experiencia al servicio de caprichos y estados afectivos de tal manera que, en definitiva, el «corazón» reina sobre la «cabeza». Las dictaduras saben

bien la triste realidad de que las emociones pueden «fabricarse»: la propaganda obedece a la acción [429]

Constantemente crece el número de problemas que afectan a toda la humanidad. Los conocimientos necesarios para la comprensión de los problemas del mundo crecen en progresión geométrica, mientras que los conocimientos del individuo medio crecen a lo más en progresión aritmética. Henry Adams notaba a este respecto:

«El hombre medio de 1850 podía entender lo que decían Darwin y Davy, pero no podía comprender lo que quería decir Clerck Maxwell. No era posible traducir a conceptos antiguos los conceptos nuevos. Incluso las matemáticas se convirtieron en supermatemáticas» [430].

Muy probablemente, el saber de un Metternich o un Von Stein, considerado de manera absoluta, era mayor que el de un Lloyd George o un Roosevelt. ¿No es indiscutible que ciertos problemas candentes de nuestro tiempo—la desintegración atómica, la política europea oriental, la situación en el Extremo Oriente y los ciclos económicos, por no citar más que algunos—sólo son accesibles a una microscópica minoría de las naciones modernas? No obstante, el hombre, sin tener en cuenta sus aptitudes y conocimiento, juzgará, protestará, criticará, alabará y condenará. Pero continúa siendo dudoso que sus emociones tengan derecho a perjudicar el bien común.

El horrible caos en que hoy el mundo se encuentra no es solamente la consecuencia de la notoria violación de casi todos los principios morales y del insoluble

conflicto entre el progreso técnico y la democracia [431]; tal caos está principalmente motivado por la deserción del saber y de la razón del campo de la política. Parece ser que en las democracias el *estadista* no puede competir con el *político* [432]. Hemos visto grandes estadistas en monarquías, repúblicas aristocráticas e incluso en dictaduras. Pero en las democracias la falta de estabilidad en el desempeño del cargo y la consiguiente preocupación por la popularidad, unido todo ello a la labor política cotidiana, parecen ser un obstáculo insuperable para alcanzar efectiva talla de estadista. Es muy dudoso que los parlamentos de las dos últimas generaciones hayan producido un verdadero hombre de Estado [433]. En el parlamento democratizado de hoy no son imaginables hombres como Disraeli o Gladstone, productos de la antigua oligarquía inglesa. Queremos anotar aquí que Mr. Winston Churchill, el gran Epimeteo de nuestra generación, no suscita nuestro entusiasmo. No vió el «peligro pardo» mucho antes que Chamberlain y, si bien es verdad que en cuestiones muy importantes Mr. Roosevelt lo dejó en la estacada, él por propio impulso cometió algunos de los más funestos errores de nuestra época.

Sin embargo, es indiscutible que la persona del «político» es considerada siempre en las repúblicas democráticas con mayor o menor desprecio [434] y que en las democracias la sana opinión pública considera la política como una mezcla de engaño, mentira, deslealtad, maquinaciones, latrocinio, doblez, fullerías, hipocresía, compromisos infames y otros vicios. Ciertamente, hay un intervalo entre la desaparición del respeto a los

hombres que son órganos ejecutivos de una institución estatal (como es la Constitución) y la desaparición del respeto a la institución misma. En los países en que la Constitución no es solamente un «armisticio» sino el residuo de una, aunque desvitalizada, fuerte tradición republicana, existe a menudo considerable diferencia entre el respeto a la Constitución y la estimación del representante del pueblo. Algunas veces, los ciudadanos no sólo se dan cuenta de esta diferencia, sino que se enorgullecen de ella. Por una serie de razones psicológicas les gusta la idea de que sus mandatarios son moral e intelectualmente inferiores a ellos. Para el historiador, está situación no es demasiado nueva y alentadora.

Para completar nuestro estudio hemos de tener también en cuenta la posibilidad de un gobierno «artístico» (estético), forma de gobernar que no se funda ni en puras emociones ni en la razón y el saber [435]. La posibilidad y la probabilidad de una tal «ars gubernandi» son limitadas, aunque no tanto como generalmente se supone [436]. Naciones de sobresaliente sentido estético han concedido siempre gran importancia al elemento artístico [437] en la dirección de la política, pues influye intensamente la oscura región fronteriza existente entre la razón, el sentimiento y las «razones del corazón que la razón no conoce», de Pascal [438].

Las exigencias y antojos emocionales, egoístas e irracionales de las masas que se reflejan en sus representantes, acaban conduciendo a importantes tensiones entre el Parlamento y los organismos de la Administración. Ello ocurre especialmente en el caso de los ministerios

de las fuerzas armadas y de Asuntos Exteriores, que, naturalmente, por la necesidad de guardar el secreto de sus planes, no quieren nunca ser completamente «democratizados». Incluso un Jefferson no se mostraba muy entusiasta de una democratización de la burocracia [439]. También es insoluble el dilema entre las «no democráticas» disposiciones respecto a la aptitud de los funcionarios [440] y las crisis que el diletantismo democrático [441] ocasiona continuamente. Sólo países de gran potencia y enormes recursos económicos pueden permitirse este costoso método de pruebas, el *method of trial and error*. Metternich escribía hace más de cien años a Ticknor:

«Yo trabajo principalmente, y casi enteramente, en prevenir perturbaciones en prevenir el mal... En una democracia no podéis hacer esto. Tenéis que comenzar por el mal y soportarlo hasta que sea percibido y reconocido; entonces quizá podréis aplicarle el remedio» [442].

El diletantismo democrático en los Estados Unidos no ha cometido hasta ahora yerros funestos. Ello es efecto de la riqueza y extensión del país. Esta consideración se refiere sólo a los asuntos interiores de América; su política exterior ha de verse necesariamente a una luz mucho menos favorable.

Podemos además observar que la enemistad entre los parlamentarios y los burócratas crece en aquellos países en que el número de cargos puramente políticos de la administración es limitado y las disposiciones respecto a la aptitud de los funcionarios del Estado señalan todavía un nivel elevado. Entonces la completa

supresión de la máquina parlamentaria se convierte en el sueño dorado de los burócratas y la posibilidad de una dictadura que prometa a la administración mayor independencia crece en la misma medida. En este caso, el levantamiento de los técnicos contra los profanos toma una forma especialmente peligrosa. Por último, es completamente insoluble el problema de la democracia en la guerra total y no solamente durante la guerra, sino antes de ella; rara vez una guerra será deseada por todo un pueblo. En este punto la tiranía, que puede elegir el momento—hoy tan importante—de iniciar las hostilidades, lleva una inquietante ventaja [443].

7. SOMBRAS DE TIRANÍA

> «El cesarismo es la arrogación del poder en una república legal y tiene su justificación en una situación desesperada; mas para un Napoleón, la revolución, es decir, la soberanía del pueblo es, quiéralo o no, su título jurídico interno y, ante un conflicto o necesidad, lo es también externo.»
>
> BISMARCK [444].

Al considerar la democracia hay que tener presente ante todo que nos encontramos ante una forma política fundamental que por sí misma ha dado el primer paso hacia el totalitarismo. La democracia supone el concepto de nación completamente «politizada», en la cual todo hombre es un *ens politicum* [445]. Pero además se dan manifestaciones que acercan a la tiranía por una evolución dialéctica. Nos referimos en primer lugar a

la antinomia entre la desilusionante realidad de la «politización» democrática y el brillo histórico de la estructura tradicional, antinomia que no es el único fundamento del cinismo y del envenenamiento creciente de la atmósfera democrática causados por la huída del campo de la política de aquellos que precisamente son los mejores. Más peligroso es todavía, si cabe, el tratar de obtener artificialmente por la fuerza la unidad en la concepción del universo, el denominador común, el *bloc d'idées incontestables*, como dice Leibholz[446]. Esta peculiar tarea de la sociedad democrática no sólo entraña peligros para el espíritu, sino que aspira en definitiva a crear una unificación y una nivelación que repercuten de manera devastadora en la vida intelectual[447]. El resultado es la falta de la *distancia* necesaria entre la persona y la sociedad, que particularmente en este caso tiene grandes deseos de anexión. La Gestapo y la M. W. D. dejaron ciertamente de existir, pero en su lugar están el ostracismo y el boicot, típicas medidas persecutorias de las sociedades democráticas contra los secesionistas, solitarios e individualistas[448]. ¡Nadie puede separarse, nadie puede seguir su propio camino! Los verdaderos, aunque anónimos, tiranos se llaman «todo el mundo», «se dice», la «opinión pública»... Bertrand de Jouvenel nos recuerda con insistencia que la desaparición de los monarcas ha traído consigo la despersonalización del poder. La fuerza mística que ahora nos domina se llama «ellos»: «*Ils* nous augmentent nos impôts, *ils* nous mobilisent»[449]. Refiriéndose al mal fundamental de nuestra época Christopher Dawson ha dicho con profunda penetración:

«La verdadera misión del cristiano es moverse contra el mundo, protestar contra la mayoría de voces, y aunque esta doctrina pueda desnaturalizarse y parar en desprecio de la autoridad olvido de la Iglesia y arrogante confianza en sí mismo, hay un sentido en el que es siempre verdadera, como enseña la Sagrada Escritura. «No seguirás a la muchedumbre para hacer el mal» es su precepto constante» [450].

A menudo se oye explícitamente la exclamación: «¡Todo el mundo lo hace!» Y como que la omnipotente sociedad democrática ejerce su imperio mediante la recomendación pública de lemas, consignas y frases hechas, las doctrinas erróneas criminales realizan sus conquistas embozándose en toda clase de pretextos para no provocar la cólera y la resistencia del Behemoth social, que puede ser mucho más poderoso y temible que el Leviatán estatal. Siempre, empero, se apela a las pasiones colectivas o a un imaginario bien común colectivo, conservándose gustosamente a tal efecto los viejos rótulos. Así, en el mundo democrático, el comunismo no se presenta como «proletarismo» mesiánico y ateo, sino como «modernísimas democracias de líneas aerodinámicas» o como el «americanismo del siglo XX» [451]. De esta manera, la falta de sinceridad y valor y el imperio inexorable de los mitos colectivos despojan de su verdadero significado a la mayor parte de conceptos. Sólo queda la fachada. En cambio, en el mundo fundamentalmente no democrático, dotado de instituciones democráticas y con sociedad *libre,* la situación es completamente distinta. Entonces la democracia indirecta con su igualitarismo, sus representan-

tes populares y su dominio de la mayoría, aparece sólo como marco constitucional sin mucha esperanza de duración: en él pueden ser encajados todos los cuadros posibles. De aquí también la absoluta imposibilidad de obtener la democracia por la fuerza. El marco puede imponerse; el cuadro, jamás. Las constituciones pueden imponerse por decreto; las sociedades son productos que han crecido naturalmente, a no ser que se opte por la intervención violenta y se «planeen» sociedades mediante la llamada *social engineering*. Mas como las sociedades antedichas se descomponen en grupos hostiles entre sí por lo que concierne a la concepción del universo, no cabe hablar todavía de un cuadro, sino a lo sumo de un mosaico. Cada partido aspirará a una *mayoría*, a fin de poder gobernar sin trabas y sin hacer caso del compañero de coalición, pero la consecución de la mayoría absoluta por un único partido, cosa ciertamente muy rara, significa el fin de todo proceso democrático, cuando no de la constitución misma[452]. Así, cuando con sus simpatizantes los nacionalsocialistas consiguieron el 51 4 por 100 de los escaños del Reichstag, la evolución democrática del Estado de Weimar encontró lógicamente su fin[453] y el «Führer» personificación de las masas, tomó las riendas de la república. A la moderna tiranía puede llegarse también por los atajos de las revoluciones y «pronunciamientos» (Rusia, Italia). Mas, a pesar de ello, no debe olvidarse que los despotismos modernos son dictaduras *de partido* y tienen, por tanto, una «prehistoria» parlamentaria. Un «Führer» no es pues, un soberano. Unicamente «conduce», marcha a la cabeza y por

consiguiente, continúa siendo un «igual». Sin embargo, una verdadera dictadura de partido sólo es posible en una república o en una monarquía en que antes de llegar al poder el Parlamento ha despojado enteramente a la Corona de sus derechos. Hoy, tanto en el Nuevo como en el Viejo Continente la república, no la monarquía, ha venido a ser invernadero de dictaduras. Repúblicas democráticas que gocen de verdadera estabilidad quedan sólo tres: Estados Unidos, Suiza y Finlandia. Tal vez cabría añadir a ellas el experimento irlandés. Todas las demás repúblicas están bajo un poder dictatorial o al borde de una guerra civil. «La verdadera democracia», en sentido popular-liberal, se encuentra preferentemente en el Imperio británico y en las monarquías del noroeste europeo. Por otra parte, a excepción de Bélgica, los países democráticoliberales, sean monarquías o repúblicas, o son protestantes o se encuentran en el ámbito cultural protestante, aparente paradoja sobre la cual volveremos más adelante.

De ahí que no deba tenerse en poco el valor del componente monárquico. A pesar de ello, si la sociedad carece de denominador común es decir, si no posee una común concepción fundamental del universo, no basta un componente *débil*—como muestra el ejemplo de Italia en 1922—y se hace necesario un eficaz robustecimiento de dicho componente. Hemos de preguntarnos ahora si entre pueblos de carácter vehemente y total escisión ideológica (España, Portugal, Grecia, Sudamérica), un «gobierno desde arriba» de base burocrática, no será el único medio de defensa contra la terrible alternativa entre anarquía o dictadura de par-

tido [464]. En tales naciones, las ideologías políticas son verdadera dinamita e incluir este explosivo en el cuerpo legislativo es un auténtico suicidio. Con toda tranquilidad podemos dejar a dos teólogos católicos, corteses y flemáticos discutir sobre la cuestión de la gracia y el libre albedrío, pues un intercambio de ideas de esta naturaleza suele discurrir por cauces metódicos y constructivos. Una discusión entre un miembro de la Federación de Anarquistas Ibéricos y un tradicionalista navarro acerca del plan de estudios en los institutos de enseñanza media no tiene valor alguno, ni teórico ni práctico. La *última ratio* de esta conversación sólo puede ser la guerra civil, la controversia sólo puede dirimirse con ametralladoras.

El intento de provocar discusiones entre hombres de puntos de vista completamente distintos es *en sí* enteramente inocuo. Una sociedad libre que, por tanto, *no* se ha impuesto la tarea de velar por la conservación del denominador común, será siempre tolerante aun frente a personas que defiendan opiniones diametralmente opuestas. La pendiente suicida comienza sólo cuando el desacuerdo y la división constituyen la *esencia* del sistema de gobierno. Ningún hombre razonable escogería como rey a un esquizofrénico; y más aún: un monarca hereditario aquejado de tal enfermedad sería automáticamente sustituído por una regencia, cosa que no cabe esperar en el caso de un Parlamento desunido y dividido por los odios y la incomprensión.

En relación con esta situación no debemos olvidar que la mayor parte de la cultura occidental es católica o cismática (greco-ortodoxa). En el continente los pro-

testantes constituyen únicamente un octavo de la población [455]. Por eso el relativismo y el subjetivismo del mundo protestante y liberal es un fenómeno muy «local», cuyas irradiaciones más allá de las fronteras del ámbito protestante no son demasiado intensas. El mundo no protestante [456] insistirá siempre en que cuando A tiene razón y B le contradice B está necesariamente equivocado. Un demócrata fervoroso no se adheriría tan pronto a esta actitud «dogmática». Y la significativa falta de demócratas convencidos entre los pensadores continentales de primera categoría viene también de que éstos no pueden ponerse con indiferencia frente a las leyes de la lógica. Sería muy difícil encontrar entre la «élite» intelectual europea más de una docena de demócratas de convicción; por nuestra parte no hemos podido descubrir más de cuatro. Hablamos de *pensadores*, no de *literatos*, los cuales no sólo precisan de un público, sino que frecuentemente se sienten atraídos por los aspectos sentimentales y «artísticos» de la democracia, que tan fácilmente reviste las cualidades de un credo secularizado. El subjetivismo, a que acabamos de aludir, y que todo pensador claro y lógico ha de rechazar, desempeña, con todo, un papel muy importante en la esfera espiritual y política de la democracia liberal. Aquí, dos personas que se contradicen mutuamente con apasionamiento creen cada una a «su modo» tener razón. Dejamos a los psicólogos el precisar la naturaleza femenina de tal actitud. En ella corren parejas el subjetivismo y la disposición para el compromiso. El negarse constantemente a contraer compromisos en cosas fundamentales detendría

pronto el mecanismo de la democracia. Dentro del ámbito católico las coaliciones políticas de democracias «interinas» es lo que más ha contribuído a minar el prestigio moral de los hombres políticos. Pero los diversos gobiernos de coalición con sus «combinaciones» no son las únicas fuentes de compromisos. Efectivamente, el elector ha de encontrar un «áureo término medio» entre sus propios puntos de vista y los de partido; el candidato se encuentra en una situación análoga; los partidos de una coalición deben también unificar sus propósitos; por su parte, la coalición ha de hacer las paces con la ruda realidad, es decir, bien o mal ha de aguar su programa y tener en cuenta las oscilaciones de la opinión pública. Este placer del compromiso ejerce, además, desde los puntos de vista moral y psicológico, un influjo sumamente destructor sobre las masas, que son así indirectamente preparadas para la pérdida del carácter y consiguientemente, para la futura esclavitud. Es significativo que la resistencia a la invasión nazi llegase a su máximo en los países «atrasados» que apenas tenían tradición democrática. La resistencia de franceses, belgas, holandeses y daneses difícilmente admite parangón con los éxitos bélicos de los servios, griegos, polacos e incluso de los italianos.

No debe sorprender que la «herejía liberal» o liberealismo, compañera inseparable del relativismo, sea un lubricante mejor para un funcionamiento sin voces de la democracia que las teologías y filosofías apoyadas en lo absoluto. En la esfera religiosa, el liberalismo se lleva lo mejor posible con el protestantismo liberal de

ayer. Pero desde el momento en que se impugna la existencia de una verdad absoluta o la capacidad del hombre para conocerla—y ésta es la esencia de la herejía liberal, no del pensamiento liberal— el aferrarse firmemente a una convicción carece de todo sentido y mérito [457]. Involuntariamente se acuerda uno de la tragedia de Pilato. En el Evangelio de San Juan (18, 37-38) leemos que Jesucristo ratificó en su presencia que era efectivamente el rey de los judíos venido a este mundo para dar testimonio de la verdad. Todo aquel que ha renacido en la verdad oirá sus palabras. Pero Pilato formula la pregunta desesperada: «¿Qué es la verdad?» Y está tan convencido de que no hay respuesta posible a ella, que abandona al Hijo del Hombre, sale hacia la multitud enfurecida y traslada este ingrato asunto del dominio de la duda herético-liberal a la esfera del procedimiento democrático. ¡Que decida la mayoría! Y la mayoría decidió la muerte de Dios.

8. OTRAS CUESTIONES

> «En ciertas épocas es necesario recorrer todo el ciclo de las locuras para volver a la razón.»
>
> BENJAMIN CONSTANT

Volviendo a los problemas fundamentales de la democracia, hemos de preguntarnos si una democracia indirecta es después de todo una plena democracia [458]. Al igual que ninguna disposición constitucional puede impedir que una república se convierta total o par-

cialmente en una democracia, es también teóricamente posible que suceda o contrario. Una tal evolución es muy improbable porque rara vez falta el premio para el grave pecado del desprecio de la opinión pública; el castigo se llama pérdida de votos. En su diario escribía Kierkegaard:

«En los Estados modernos, la «política» no se agota en la pregunta: ¿que he de hacer para *ser* ministro?, sino en esta otra: ¿qué se ha de hacer para *llegar a ser* ministro?» [459]

Aun teniendo en cuenta la sanción de las masas, sigue en pie el hecho de que, si bien por tiempo limitado, un poder efectivo está en manos de unos pocos. Desde este punto de vista, las repúblicas democráticas no son sino oligarquías temporales (algunas con un elemento presidencial de carácter monárquico). Por eso, la diferencia entre oligarquía y democracia indirecta (aristocracia y república) es más de grado que fundamental. Y ya hemos visto que la democracia directa es irrealizable en gran escala [460]. Por tanto, la democracia sólo resulta prácticamente posible cuando se admiten al menos componentes «aristocráticos» (parlamentarios), por no decir «monárquicos» (presidenciales). Pero como la historia nos enseña, tales componentes son plenamente viables. Esto nos sugiere la cuestión de si la verdadera esencia del gobernar no se hallará en dichos componentes. Por eso, quienes defienden la democracia con argumentos eticofilosóficos se encuentran en la curiosa situación de verse obligados a separar la filosofía de la realidad, o de tener que trasladar sus cálculos y visiones a un hipotético mile-

nio en el que vivirá una superraza de elevadísima cultura. Walt Whitman, por ejemplo, se explaya describiendo una raza democrática de señores [461].

Queda todavía por contestar la pregunta de si el gobierno no es siempre una actividad de unos pocos. Sea cual fuere la respuesta, resulta bastante cierto que el número de los que verdaderamente gobiernan, de los que tienen la facultad de tomar decisiones, está en proporción inversa a la magnitud del país. Rusia, China, el antiguo Imperio español y los Estados Unidos, cuya cabeza monárquica, el presidente, posee un formidable poder, dan testimonio a favor de esta aparente paradoja. La república clásica, cortada por el patrón oligárquico-aristocrático (Venecia, Génova, las ciudades de la Hansa, etc.), era a lo sumo de extensión media y casi siempre una ciudad-estado. Las auténticas democracias casi siempre aún menores [462]. Un país muy extenso pide un centro de gravedad único y permanente. La extensión de la república romana en el siglo I a. J. C., enorme para su tiempo, aceleró su tránsito de las formas democráticas tardías [463] a la dictadura cesarista [464].

La evolución de la democracia hacia la tiranía difícilmente puede impedirse por medio de una mayor o mejor instrucción escolar, ni cabe realzar la democracia convirtiendo a todo el mundo en «regio filósofo». A pesar de ello, los sueños de los pandemócratas van precisamente en esa dirección. Por otra parte, la manía de instrucción de los demócratas, que claman constantemente por una más elevada cultura general para todos, obliga a un progresivo descenso del nivel

escolar. Las escuelas medias, especialmente, han de hacerse más y más fáciles. Como la época moderna no puede renunciar del todo a la especialización, los descensos del nivel intelectual se realizan a costa de la formación humanística. El resultado es la *docta ignorancia* de unos incultos especialistas. Además, para facilitar el progreso a los menos dotados, la edad escolar se prolonga; en los Estados Unidos se pide frecuentemente una *college education* para todos, es decir, un bachillerato que llegue ¡hasta los 22 ó 23 años! También Burckhardt era opuesto a esta manía de escuela [465]. La *indoctrination* para la «sublime empresa» de la democracia sólo puede conducir al unilateralismo y a la esterilidad intelectual.

Algunos demócratas católicos se sintieron muy consolados con el mensaje navideño de Pío XII en 1944. Sin embargo, de hecho el Papa habló del ídolo de la democracia en sentido *popular*, concepto que abarca diversos ideales, instituciones y formas políticas. Luego hizo recaer el peso de su alocución sobre las formas de representación razonables y moralmente intachables como *una entre varias* formas buenas de gobierno. Pero nunca pensó distinguir de manera especial la democracia ni colocarla por encima de otras formas de gobierno. Y en su condenación de las dictaduras totalitarias nos recordó que no eran esencialmente iguales a las monarquías absolutas. Tras la observación previa de que la irresponsabilidad de los dictadores había despertado el deseo de una mayor vigilancia del gobierno, trató Pío XII de la diferencia entre «pueblo» y «masas» a las que caracterizó como «multitudes amorfas».

El Papa insistió en que una democracia de «masas» era una cosa catastrófica, aserto sumamente pesimista, si tenemos en cuenta el carácter antipersonalista de nuestra cultura, basada en la gran ciudad. Luego rechazó el concepto de una igualdad mecánica, notando que la desigualdad no es necesariamente nociva para el espíritu de unidad y fraternidad. Finalmente hizo mucho hincapié en la siguiente consideración:

«Puesto que el centro de gravedad de una democracia normalmente constituída se halla en la representación popular,. de la cual irradian las corrientes políticas a todos los campos de la vida pública—tanto para el bien como para el mal—, para todo pueblo de régimen democrático la cuestión de la elevación moral, la idoneidad práctica y la capacidad intelectual de los diputados, es cuestión de vida o muerte, de prosperidad o decadencia, de salud o perpetuo malestar.

Para llevar a cabo una actividad fecunda, para conciliar la estima y la confianza, todo cuerpo legislativo debe—como atestiguan indudables experiencias—acoger en su seno una selección de hombres de elevado nivel espiritual y de firme carácter que se consideren representantes de todo el pueblo y no mandatarios de una masa a cuyos particulares intereses se sacrifican desgraciadamente con frecuencia las verdaderas necesidades y exigencias del bien común» [466].

Es evidente que esta meta es difícil de alcanzar en el marco de la democracia, cual nosotros la conocemos. Durante largo tiempo, Roma no dió ninguna indicación de cómo podría realizarse una elevación cualita-

tiva de las corporaciones legislativas, hasta que en abril de 1951, Pío XII criticó enérgicamente el postulado democrático igualitario *One man-one vote*:

«En todos los países—dijo—la vida de los pueblos se está desintegrando por el culto ciego al valor numérico. El ciudadano es elector. Mas, en cuanto tal, no es en realidad sino una de las unidades cuya suma constituye una mayoría o una minoría, que por unos cuantos votos, a veces por uno solo, puede trocarse en lo contrario. Desde el punto de vista de los partidos, el ciudadano cuenta únicamente por su valor electoral, por la contribución que su voto aporta. De su lugar y su papel en la familia y la profesión, nada se dice» [467].

Cuando reflexionamos sobre las palabras del Papa, venimos a la conclusión de que entre la democracia en sentido clásico—tal como también fué definida por nosotros—y la forma de gobierno fundada especialmente en una representación popular, como la formuló Pío XII, existe una enorme diferencia. El Papa concibe el parlamento como selección (*eletta di uomini*); la igualdad de los ciudadanos por lo que concierne a la participación activa en la política es rechazada. Además, subraya la estructura orgánica del pueblo y condena la masa (*folla massa*). No es de extrañar, pues, que hace ya cien años fuera puesta en duda la posibilidad de una síntesis democraticocristiana, como lo revelan incluso las siguientes palabras del protestante A. Vinet:

«La democracia cristiana, he aquí el último fondo de la perspectiva de Chateaubriand. Pero si como no

puede negarse, el cristianismo ha hecho de la familia la única base de la sociedad civil, la sociedad tendrá que reconstruirse según el espíritu de la familia cristiana. Ahora bien, la familia no es una democracia. La democracia, considerada hoy como el estado definitivo y normal de la sociedad, no puede ser sino una crisis importante, un estado transitorio que la sociedad ha de sufrir. El epíteto «cristiano» no cuenta: en tal alianza de palabras el sustantivo devora a su adjetivo» [468].

Si dirigimos nuestra atención a los electores de las democracias, hemos de hacer una rigurosa distinción entre los pueblos que tienen un denominador común y los que carecen de él. En el primer caso los partidos son sólo «titulares» y «aspirantes» al gobierno, y ningún motivo hay para que elector no dé su voto, ya a unos ya a otros. El necesario cambio de los gobiernos parlamentarios depende de la «deslealtad» de los electores «veleidosos» para quienes todos los partidos significan lo mismo. En tales circunstancias encontramos siempre algunos electores que, convencidos de la fórmula de lord Acton, votan contra el gobierno existente, ya que el poder tiende a malear, y el poder absoluto malea enteramente. Su «ideal» es una carrera en zigzag, que hace especialmente imposible toda política exterior duradera. La situación es completamente distinta en los países ideológicamente divididos en los que existen filosofías políticas contrapuestas que, a ser posible, coinciden a menudo con grupos raciales, religiosos y sociales. El simple paso del hijo de un «clerical» al socialismo puede originar una grave discor-

dia familiar. Un protestante holandés que optara por el partido católico sería algo rayano en lo grotesco. A tales electores se les puede acusar fundadamente de traición. Así, la decisión del gobierno Benes de alejar de Checoslovaquia a todos los alemanes fué muy «lógica»: el 83 por 100 de los alemanes sudetes no había votado «lealmente» en febrero de 1938.

En los regímenes democráticos es un estorbo para el diálogo la carretera de promesas de los partidos en torno a las realizaciones del «Estado-bienhechor», el cual—como la tiranía plebiscitaria—constituye también un postulado de la democracia. En ella queda conscientemente suprimida la diferencia entre sociedad y Estado, el yo pasa a ser parte de éste, y, como consecuencia, todas las exigencias de felicidad humana von consignadas a unas señas erróneas, es decir, al Estado. Entonces los partidos, hambrientos de votos, se deshacen en promesas ante los electores, a los que se les ofrecen todos los beneficios, posibles e imposibles. El *monista* Estado democrático aspira a estar al quite en toda situación humana apurada y, junto con ello, a poner pie y ejercer su vigilancia en todas las regiones de la existencia del hombre; la meta es la eliminación completa de la esfera privada. ¡Ay del partido que no tome parte en la carrera por la «seguridad» del individuo! Y, ¡ay del político que, convencido del totalitarismo implicado en el «Estado-bienhechor»», exprese abiertamente sus temores y presentimientos! En las próximas elecciones será brutalmente barrido por la poderosa y amplia base de la pirámide social. La preocupación que las masas atomizadas e inermes de las

grandes ciudades sienten ante la vida, descargará sobre él como una tempestad [468]*.

La democracia está expuesta a tantos peligros que la empujan por el camino de la tiranía [469], que hemos de enfrentarnos críticamente con ella más por sus posibilidades de evolución que por sus propias debilidades. Al decir esto no tanto pensamos en la paulatina habituación a la servidumbre [470], cuanto en la circunstancia de que el régimen democrático puede afirmar siempre que representa la verdadera voluntad del pueblo, quedando así disminuída la resistencia a toda transformación totalitaria. Mientras una mayoría respalda efectivamente al gobierno, el demócrata liberal cree que no ha de inquietarse, al paso que el *verdadero* liberal se enfrenta impotente con la evolución hacia un despotismo mayoritario, ya que a él, como representante de una minoría, la constitución no le concede ninguna posibilidad de oposición verdaderamente eficaz. Los reyes tiránicos de otros tiempos se veían obligados a trabajar en condiciones mucho más difíciles que los demagogos de una democracia, ambiciosos de poder. No es excesivamente severo el juicio del suizo Gonzague de Reynold:

«La democracia—dice—tiene por ley el número. Ahora bien, todo régimen gobernado por la ley del número se convierte en un fenómeno telúrico sometido a su propia fatalidad. Esta fatalidad consiste en que llega un momento en que se sustrae a la conducción de los hombres, a las lecciones de la experiencia, al influjo de la razón; bajo el peso de la masa que lo

arrastra por la pendiente rueda hasta el fondo donde estalla y se destruye.

He aquí por qué la democracia, nacida del principio individualista, acaba en lo que hoy se llama gobierno de masas. He aquí por qué tras haber sido el postulado del liberalismo, pasa a serlo del socialismo. He aquí por qué convertida en su propio contrario no conserva de sí misma más que un nombre, una etiqueta» [471].

Nos damos plena cuenta de que esta crítica de la democracia no incluye un parangón completo con otras formas de gobierno. Es menester aplicar también a ellas, sean simples o compuestas, los criterios que hemos aplicado a la democracia, a saber: racionalidad, moralidad, paz entre los hombres, peligros esenciales [472] y posibilidades de evolución. Tampoco hemos analizado la llamada democracia popular [473].

En la cuarta parte de este libro comparamos la democracia con la monarquía. El hecho de que nunca se haya escrito una verdadera monografía sobre ella nos ha animado a tratar con detenimiento de esta forma de gobierno que tan importante papel ha desempeñado en la Historia, pero que tan dudosa reputación tiene en nuestra época, rica en mitos [474]. Este vacío fué ya notado por Karl Löwenstein [475]. La falta de interés por la forma de gobierno monárquica puede probablemente atribuirse al increíble dominio que la *fausse idée claire* de la democracia ejerce sobre nuestro ánimo desde hace un siglo. El año 1849 escribía ya Guizot:

«Tan grande es el imperio de la palabra democracia que ningún gobierno, ningún partido, se atreve a

vivir ni cree poder hacerlo sin escribir esta palabra en su bandera» [476].

La fuerza psicológica de atracción que tiene esta palabra reside naturalmente en la ecuación democracia = autogobierno = libertad. Hans Kelsen es uno de los poquísimos teóricos que han equiparado libertad y democracia [477]. Pero su concepto de libertad nos resulta incomprensible, pues afirma que el ciudadano sólo es libre a través de la voluntad de la comunidad. La fuerza de la democracia radica además en que es una religión irracional, o sea, un sucedáneo de la religión. El profesor Crane Brinton escribía muy acertadamente:

«En suma, la democracia es en parte un sistema de juicios incompatibles con lo que el científico tiene por verdadero. Tal incompatibilidad no suscitaría dificultades—o al menos no suscitaría algunas de las que ahora crea—si el demócrata fuese capaz de decir que su reino no es de este mundo, que su verdad no es de las que son atestiguadas por el científico, como la verdad de la doctrina católica sobre la Eucaristía no es atestiguada por el análisis del pan y del vino. Esta solución a la perplejidad intelectual del demócrata no es una solución feliz, pero tampoco es absolutamente inconcebible. La democracia puede convertirse en una fe puramente trascendental, en la que la creencia no se vea debilitada por la falta de correspondencia entre las proposiciones que asienta y los hechos de la vida de este mundo» [478].

Por estas y otras razones parecidas no es tampoco de maravillar que la democracia haya podido combi-

narse en una síntesis con el otro sucedáneo de la religión: el nacionalismo, y que haya adoptado formas litúrgicas como, por ejemplo, el culto religioso a Abraham Lincoln, al que efectivamente llegaron a elevársele oraciones [479]. Por lo que respecta a la monarquía sólo el porvenir nos dirá si desde la cima soberana de la historia universal puede dirigir a nuestros parlamentos y dictadores demagógicos aquellas orgullosas palabras: «Le temps sera pour vous, l'éternité pour moi» [480].

IV. DEMOCRACIA Y MONARQUIA

«La democracia, la pura democracia nunca tuvo un defensor entre los hombres de letras. El pueblo casi siempre ha contado con que se le sirviera gratis y se le pagara por el honor de servirle; con harta frecuencia otorga su aplauso y amistad al fraude y la artería, la hipocresía y la superstición, la adulación, el soborno y las dádivas.»

JOHN ADAMS, segundo presidente de los Estados Unidos, en *A defence of the Constitution.*

«¡Lo que muchos hombres desean! Ese muchos debe sin duda entenderse de la loca multitud que escoge por la apariencia, que no sabe más que lo que le muestran sus ojos enamorados de la superficialidad, que no penetra en el interior de las cosas, sino que, como el vencejo, fabrica su nido a la intemperie, sobre el muro exterior, en medio de los peligros y en el camino mismo de los accidentes. No escogeré lo que muchos desean porque no quiero ponerme al nivel de los espíritus vulgares y confundirme en las filas de las bárbaras muchedumbres.»

SHAKESPEARE, *El mercader de Venecia,* II, 9 (trad. Astrana Marín).

Libertad o igualdad

1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

«Me fastidia el pueblo,
piense lo que piense,
porque aborrece a los príncipes.
Cree ser algo.»

GOETHE, *Zahme Xenien*, II.

«El odio a la monarquía va tan lejos que la gente desea tener papel de solista en un cuarteto.»

S. KIERKEGAARD, *The Journals*, número 179 (31-XII-1837).

«Mi propósito es organizar la humanidad sin Dios y sin rey.»

JULES FERRY, Presidente del Consejo de Ministros de Francia.

En el capítulo precedente hemos intentado un juicio crítico de la democracia, destacando a lo largo del mismo algunos de sus inconvenientes. Estos defectos tienen su origen en el incumplimiento de determinadas promesas de sus partidarios, o en su misma esencia. Hemos mencionado también ciertas cualidades y determinados supuestos necesarios de un régimen democratico-parlamentario, que restringen su valor práctico a un reducido número de países del ámbito cultural de Occidente. Tampoco hemos olvidado por completo la advertencia de Dom Sturzo de no separar la filosofía de la historia. Nuestra crítica podría resumirse en los siguientes puntos:

a) La democracia se apoya en emociones; en el mejor de los casos es irracional y con demasiada frecuencia antirracional y antiintelectual.

b) La democracia, a excepción quizás de la democracia directa, que sólo es realizable en pequeña escala, no tiene nada que ver con el autogobierno individual.

c) En la mayoría de sus aspectos invita a la inmoralidad en la actuación y la actitud.

d) Es derrochadora y carece de plan en cuanto al empleo del material humano idóneo.

e) Está psicológicamente ligada a la herejía liberal y al relativismo intelectual. Históricamente, es el terreno en que ha nacido la mala hierba del militarismo, el racismo y el nacionalismo étnico.

f) A causa de su igualitarismo es teológicamente inconciliable con la libertad.

g) Su mecánica y su dialéctica conducen a la tiranía.

h) Sólo se desarrolla con la ayuda de una sociedad rígida, totalitaria o semitotalitaria, que deja sentir su influjo, su intervención y su poder mediante la «presión horizontal».

i) Es colectivista y antipersonalista.

j) Por estas y otras razones, la democracia ha fracasado en el *mundus catholicus* y únicamente puede prosperar—y aun quizás sólo por un tiempo—en países de mentalidad protestante.

Indudablemente, nuestra crítica negativa de la de-

mocracia, a pesar de su severidad y energía, sólo puede tener un valor *relativo*. Más adelante volveremos otra vez sobre los motivos que nos hacen considerar al Estado, discrepando de Santo Tomás, como una consecuencia de la caída de la naturaleza humana [481]; por ello nos parece dudoso que pueda existir, ni aun teóricamente, una forma de gobierno perfecta, no sólo en su esencia y estructura, sino también en su relación con el hombre. Cabe imaginar una muleta perfecta que preste óptimos servicios al hombre falto de una pierna. Sin embargo, aún esta muleta oprimirá las arterias axilares y privará a las manos de libertad. *Ninguna* muleta puede reemplazar plenamente al miembro perdido. La única cuestión es ver si una muleta puede ser mejor que otra. Queremos, pues, dilucidar si las desventajas de la democracia son mayores que las de otras formas de gobierno.

En el capítulo anterior hemos considerado tanto el concepto clásico de democracia como su formulación moderna, entendiendo por ésta una forma de gobierno mixta, representativa, fundada en la soberanía de la mayoría, la igualdad y la tradición liberal, elemento éste que es aquí completamente exógeno. No pretendemos hacer una comparación con una república regida por una aristocracia ni con una «oligarquía cerrada», aunque estas formas de gobierno no constituyen históricamente ninguna rareza. Después de 1688, la monarquía inglesa no fué durante largo tiempo más que una república aristocrática enmascarada. Queremos comparar el Estado democrático con la monarquía hereditaria, que se apoya ciertamente en una burocracia de profe-

sionales, pero que no sólo tolera sino que favorece la existencia de órganos locales de autoadministración y de cuerpos consultivos con influencia *moral*. Para establecer esta comparación parece más adecuado, v. gr.: el absolutismo ilustrado de una María Teresa que la monarquía feudal de la Edad Media. No vemos en dicho absolutismo la mejor forma de monarquía—aunque tampoco la peor—, pero la consideramos especialmente idónea para nuestro fin porque constituye un tipo «puro», que, a diferencia del absolutismo cortesano se propone como finalidad el bien común en el verdadero sentido del vocablo: *Un prince est le premier serviteur et le premier magistrat de l'Etat* [482]. Es evidente, empero, que el bien común no puede resumirse fácilmente en una sencilla fórmula. De todos modos ha de rechazarse con la máxima energía la concepción neopagana que considera el bien común como la suma total de las ventajas materiales sin reparar en sacrificios de orden no material. Incluso Stuart Mill nos previno contra tales «simplificaciones» [483]. En esta cuestión, la comunidad y el Estado se encuentran a menudo ante decisiones difíciles en las que no cabe acertar sin un claro conocimiento de la jerarquía de los valores.

2. LA ESENCIA DE LA MONARQUÍA

> «La monarquía parece ser la forma de gobierno más natural, porque todo lo que nace en la naturaleza con más de una cabeza es considerado como monstruoso.»
>
> *The Athetian Mercury*, Londres, final del siglo XVII.

«Cuanto más ocultos entre el pueblo viven los príncipes, tanto más firme es la monarquía: sólo amamos y comprendemos lo que somos o podemos ser. El pueblo, abajo; luego, un gran espacio vacío; arriba un Dalai-Lama de uniforme: no es así como entendemos la monarquía.»

PAUL DE LAGARDE, *Deutsche Schriften.*

Los Estados Unidos, que tan gran influencia han ejercido en la configuración de las formas de gobierno europeas en los últimos treinta o cuarenta años, no son el lugar ideal para juzgar los diferentes tipos de gobierno. Mientras que el francés medio puede con un poco de fantasía imaginar su país convertido en una monarquía absoluta o constitucional, en una dictadura militar, en una federación anarcosindicalista o en una tiranía comunista, el americano no goza de la misma ventaja, a veces algo dudosa. Un suizo, cuya mirada no va más allá de sus fronteras, está en una situación parecida. En comparación con los revolucionarios e inquietos Estados europeos, en los que se superponen numerosos estratos históricos, el monolito americano tiende a una persistencia conservadora. Si por arte de magia la Constitución y la máquina administrativa actuales desapareciesen en este momento, los ciento sesenta millones de americanos se encontrarían ante el más completo vacío histórico. Aunque un solo día de viaje separa Nueva York de una monarquía constitucional (Canadá), en los Estados Unidos tal forma de gobierno es inconcebible, tanto para el hombre de la calle como para el «ilustrado». La idea obsesiva de que las repúblicas son más «progresivas» que las «de-

generadas» monarquías, crea ya un prejuicio que estorba mucho [484]. Se olvida premeditadamente que Europa *retrocedió* hacia la república (y la democracia) cuando su cultura estaba descendiendo a ojos vista.

Prescindiendo de su aparición en los períodos de decadencia de las naciones cultas, las formas democráticas de sociedad y de poder se presentan con particular frecuencia en las fases *primitivas* de la evolución de los pueblos salvajes [485]. La monarquía fuera del marco familiar *no* es una forma primitiva de gobierno.

Sean cuales fueren sus causas, queda en pie el hecho de que una verdadera comprensión de la forma monárquica de gobierno tropieza con enormes dificultades psicológicas en los países de larga tradición republicana. A este respecto, escribe sin exageración el profesor D. W. Brogan, de Cambridge:

«La palabra «república» posee un significado casi mágico para los americanos. Plutarco, como ya sugirió una vez Mr. Wells, tiene bastante que ver con esto; pero cualquiera que sea el origen de esta opinión, hoy es parte del credo americano el que sólo los ciudadanos de una república pueden ser verdaderamente libres. Y aparte el interés romántico que los americanos pueden mostrar por el aspecto humano de la monarquía, no hay que olvidar que políticamente la consideran una institución pueril» [486].

Ernst Bruncken no carecía de razón al escribir acerca de las Universidades americanas:

«Todo profesor de ciencia política comparada experimentará cuánto esfuerzo cuesta dar, incluso a es-

tudiantes bastante maduros, un concepto de la esencia de las instituciones monárquicas europeas. Un despotismo napoleónico, una dictadura, se comprenden fácilmente; pero una monarquía legítima aparece al americano como sencillamente absurda y no entiende que gentes por lo demás razonables puedan creer en tal cosa» [487].

Esto es tanto más sorprendente cuanto que la *Declaración de Independencia* no ataca a la monarquía como *institución*, sino sólo al rey Jorge III, por considerarlo inepto para ocupar tan alto puesto [488]. La actitud actual perjudica enormemente tanto al profesor como al estudiante de historia, ya que el desarrollo de la cultura y civilización cristianas fué inseparablemente unido a las instituciones monárquicas. Por ello debemos preguntarnos si esta simbiosis no siempre pacífica y armónica, pero verdadera, fué fruto de la casualidad o tuvo raíces más profundas. Es obvio que teológicamente no hay ninguna relación coactiva entre la fe católica y una determinada forma de gobierno. Tampoco queremos ocuparnos aquí en la contraposición hoy en boga «gobierno por medio de leyes»-«gobierno por medio de personas», ya que es simple apariencia. No puede olvidarse que las monarquías cristianas de Europa siempre tuvieron un cierto carácter «constitucional» y, con representación popular o sin ella, circunscribieron y limitaron el poder del monarca mediante la ley de Dios y la ley del país [489]. Ningún rey cristiano de la Edad Moderna se hubiese atrevido a confinar grandes masas de sus súbditos en «relocation centers». El destino de los americanos de origen ja-

ponés durante la segunda guerra mundial muestra con gran claridad adónde puede conducir el odio y la tiranía de la mayoría en un tribunal de garantías constitucionales influído por la política de partido [490].

Theodore Roosevelt preguntó una vez sin ambages al emperador Francisco José qué tarea se había propuesto como monarca en este siglo progresivo. «Defender a mis pueblos de sus gobiernos»—contestó el emperador—. Evidentemente, éste no se consideraba como parte orgánica del gobierno, sino como poderosa cabeza de la sociedad autorizada para intervenir en el mecanismo de la política. El pensamiento monárquico en Europa debió precisamente una gran parte de su fuerza atractiva al hecho de que representaba simultáneamente una institución política y social que podía continuarse y transmitirse de modo orgánico-biológico.

No en vano el antropólogo ve en la monarquía una institución patriarcal [491], cuyo fondo ideológico tiene carácter «familiar» [492]. Como se desprende de la representación simbólica de reyes y emperadores, el monarca es más que nada un padre [493]. En los naipes y en los libros infantiles, el rey es generalmente un hombre de edad madura, con barba, cuyo rostro expresa una mezcla de bondad, apacibilidad y ocasional severidad. Pero no parece presumido y desde luego no es ningún superhombre [494]. A pesar de la autoridad que irradia su persona, da la impresión de que los súbditos astutos pueden engañarle. Ahora bien: el padre en sentido estricto es también un creador, un engendrador, poseedor de una autoridad que poco a

poco va desvaneciéndose. En acepción amplia, el padre es un hombre con plena responsabilidad respecto a sus hijos menores de edad, pero que más tarde ante sus hijos adultos ocupa todavía una posición que al menos exige respeto. La relación entre el pueblo y el monarca se inspira en el símil de la familia y en estados afectivos. Vemos aquí un interés recíproco, que en parte es personal y en parte actúa sobre la descendencia, es decir, se refiere a la familia del soberano, pudiendo, por ella, ser trasladado a sus herederos. Para Espinosa, la monarquía es una forma de gobierno en la que los súbditos reciben un trato de hijos, mientras que el tirano hace de ellos sus esclavos. Con todo, en una monarquía cristiana de cuño tradicional, la relación entre el soberano y los súbditos es la que existe entre un padre de edad madura y su hijo adulto, no entre un padre joven y el niño [495].

El *orbis catholicus*, que, conforme a su esencia, es invariablemente patriarcal, conoció siempre una serie de padres, no sólo padres carnales y reyes, sino también poderes espirituales, y un Padre Santo en Roma y, por encima de todos ellos, el Padre que está en los cielos, Creador y Señor a la vez. Por eso, no puede extrañarnos que algunos hayan considerado el influjo psicológico del monoteísmo cristiano en su forma católica como factor fundamental de la restauración del imperio japonés y de la caída del oligárquico shogunado [496]. Con gran penetración escribía Abel Bonnard refiriéndose al rey—*pater patriae*—: «El rey no era el padre de su pueblo porque cada padre era un rey en su familia» [497]. El gran profeta y filósofo Wladimir

Solovyev vió muy bien en el principio de la paternidad el verdadero fundamento de una existencia católica; en su concepción el monarca está subordinado al Papa [498]. San Roberto Belarmino no ignoró tampoco la interna relación existente entre la paternidad biológica y el principio patriarcal en la esfera político-social [499], y por ello anteponía la monarquía pura a la democracia directa [500]. No obstante, su ideal continuó siendo una forma de gobierno mixta.

Sin embargo, debemos considerar las instituciones políticas desde el punto de vista de la armonía cultural. Ahora bien, como que el elemento patriarcal domina en las esferas teológicas, eclesiásticas, sociales y biológicas, es difícil organizar la vida política con arreglo a la igualdad y la magia del número [501]. No es sobradamente conocida la manida división de la humanidad en «sociedades» que se interfieren («privada», política y eclesiástica); no obstante, es inevitable el hecho de que el hombre posee una cierta unidad sin la cual es difícil concebir en el individuo una personalidad acabada y equilibrada. La escisión de nuestro ser y la distribución de nuestras formas de existencia en fragmentos cerrados no ha contribuido al desarrollo de la verdadera personalidad en esta época atómica [502]. Esta desmembración—piénsese en los fantasmas aislados del *homo aeconomicus, homo sexualis,* etc.—clama (y ello no puede sorprender) por una unidad que a menudo le fué «procurada» por el moderno totalitarismo. Pero entonces no hubo coordinación armónica sino que todo se midió con la misma vara.

Aunque en los últimos tiempos el pensamiento pa-

triarcal no sólo se ha visto debilitado [503], sino también falseado, la relación padre-hijo sigue siendo un elemento del que no cabe prescindir en la estructura psicológica de casi todas las sociedades. Es innegable que en nuestra alma existe un anhelo activo y pasivo por la «paternidad». El aspecto biológico de nuestra existencia nos da aquí un paradigma cuyas analogías más profundas han de encontrarse en la teología, la sociedad y la política. Es muy natural sentir respeto y afecto al padre; natural es asimismo llegar a ser padre o quererlo ser; y no menos natural sentir interés paternal y benévolo hacia cuantos por cualquier motivo dependen de nosotros o fueron confiados a nuestro cuidado. Y aunque todos aspiramos más o menos al aplauso, al aprecio y la consideración general, propendemos también a seguir a aquellos cuyos méritos sobresalientes no podemos desmentir o a quienes el destino parece haber señalado para conducir y mandar. Nuestra alma no es una morada sin ventanas: le gusta mandar con calor e incluso con afecto y servir con orgullo. Sólo el hombre de escasa valía alienta una arrogante presunción y un adulador servilismo, estigma de las falsas jerarquías.

Los hombres repudian por inclinación natural el estéril escepticismo. Creer es un acto propio del hombre que eleva a éste sobre el animal. Tácito decía: «Es más santo y más reverente creer en las acciones de los dioses que saber de ellas» [504]. Pero el hombre no sólo anhela creer en dioses y verdades, sino—con razón, medida y claro juicio—creer también en personas. En cierto sentido, la familia es una institución fideística

en la que sus miembros han de creer unos en otros. Y una fe moderada y libre de histerismos es asimismo indispensable para el Estado y la sociedad. Una actitud burlona y desdeñosa hacia las cosas, un alma llena de recelo y hostilidad no son naturales ni deseables. Por otra parte, se comprende que una jerarquía sana, sin la cual son inconcebibles el Estado, la Iglesia y la sociedad, sólo puede apoyarse en las dos columnas del afecto y de la razón. Pero dudamos de que la razón sola sea atadura suficientemente fuerte para mantener un orden jerárquico. El hombre no es solamente una máquina de pensar, sino que se mueve también por sentimientos, entre los que el amor es sin duda el más noble y el que construye con mayor solidez. Ahora bien, entre el amor y la razón existe un puente interior (agustiniano). El amor puede obrar ciegamente, pero también puede abrir los ojos y conducir a caminos ascendentes, como ya sabía Pascal [505]. En cuanto abandonamos el firme terreno de las relaciones personales edificadas sobre la razón y el afecto y penetramos en el campo de las emociones colectivas, que son más «horizontales» y «fraternales» que «patriarcales», pisamos ya suelo peligroso. En él dominan con frecuencia y sin restricciones la animalidad, el antirracionalismo y el egoísmo; este último siempre hábilmente disfrazado de «nostrismo» [506], pues el *nos* ya incluye el *ego*.

Es cierto que el entusiasmo personal o general por el monarca puede en casos extremos acercarse a la idolatría; mas, por otra parte, la autoadoración colectiva [507], base psicológica de la nacionaldemocracia, del

orgullo de clase y de la quimera racial es, ya en sus comienzos, el fundamento de nuestra actual desgracia [508].

La historia del desarrollo de la cultura europea es, en el fondo, historia de familia, en la que el afecto y el amor entre soberanos y súbditos ha desempeñado un papel menospreciado a menudo por nosotros, a pesar de que esta compenetración constituye todavía en algunas partes un importante factor político. Los nobles húngaros que a la demanda de auxilio de María Teresa contestaron con el grito de «muramos por nuestra reina María Teresa», se parecían en sus sentimientos a los bruselenses que en septiembre de 1935 lloraban en plena calle al conocer la muerte de su reina. El antileopoldismo belga de estos últimos años—ola emotiva que, atizada por razones de orden material, no era de carácter republicano—tuvo más hondo fundamento en las segundas nupcias del rey. La rebelión iba dirigida contra una «madrastra» que, para colmo de desdichas, era sólo una burguesa. Ella—ni aun a los ojos de un socialista henchido de conciencia de clase—no podía sustituir a *notre bonne reine Astrid*. Durante la campaña de propaganda desarrollada con motivo del plebiscito de 1950, se manifestó la raíz «erótica» de la cuestión real. Los socialistas utilizaron un cartel con el retrato de la reina Astrid orlado de negro; el texto decía sencillamente: *Nous voterons «Non»*.

Además, casi se podría afirmar que un buen rey no «muere» nunca. Según la leyenda, Carlomagno continúa sentado en el Untersberg y Federico II Barbarroja

en Kyffhäuser; según la creencia popular, el «buen emperador José» no ha dejado aún de proteger a los que padecen persecución injusta y de socorrer a los pobres. El caso más curioso es el del rey Sebastián de Portugal, muerto el año 1579 en la batalla de Alcazarquivir, cuyo regreso esperaba con certeza el pueblo de Portugal el viernes santo de 1808 [509]. Tan gran fidelidad, cariño y compenetración pueden parecer pueriles, pero es la aureola afectiva que rodea a la dinastía de una nación monárquica, aureola henchida potencialmente de valores cristianos en mayor escala que el alboroto de una campaña electoral o el histerismo de las masas en torno a un «Führer» totalitario.

No cabe olvidar tampoco que los monarcas eran «parte integrante» de sus *países*, no de sus naciones. En las viejas obras teatrales el rey de España era sencillamente España. Un *empereur des français* no pasa de ser un dictador plebiscitario coronado. Lógicamente, el rey no puede ser racista ni nacionalista [510], pues sus ascendientes son casi siempre extranjeros. Los Braganzas de Portugal eran realmente Coburgos, los Romanows eran Holsteiner e incluso los Hohenzollern prusianos eran suabios. Gracias a su condición de extranjeras, las dinastías se situaban a distancia de sus propios pueblos. Se ha escrito a menudo sobre la ventaja psicológica inherente al gobierno de un extranjero y sobre su objetividad [511]. Además, el rey es soberano, no «conductor»; completamente distinto de toda la nación, no es su encarnación ni su personificación.

El republicanismo y la democracia deben su auge en Europa a la idea del «autogobierno», pero es muy

significativo que las repúblicas *modernas*, a diferencia de las clásicas, conozcan la seudomonárquica institución del presidente [512].

El presidente de la Confederación Helvética es solamente un «pre-sidente», en lo cual se manifiesta el carácter antiguo e inalterado de la constitución suiza. En cambio, las otras repúblicas difícilmente pueden negar su primera fase monárquica. Es notorio que Alexander Hamilton, el más genial de los «padres fundadores» de América, lamentaba con frecuencia la naturaleza republicana de los Estados Unidos. Nathaniel Gorham, presidente del *Continental Congress*, y el general von Steuben intentaron incluso—aunque inútilmente—persuadir al príncipe Enrique de Prusia, hermano de Federico II, a que fuera estatúder hereditario de los Estados Unidos. En este punto se había tomado como modelo la antigua constitución de los Países Bajos [513].

Ciertamente, hubo de transcurrir mucho tiempo hasta que el principio familiar llevado al ámbito de la política encontrara su expresión concreta. También para Disraeli la monarquía era una institución que llegó tras una evolución prolongada. En una de sus novelas escribía:

«Una civilización avanzada tiende a la monarquía. La monarquía es una forma de gobierno que requiere un elevado nivel de civilización... Una nación culta retrocede ante la imperfecta actuación sustitutiva de lo que se llama gobierno representativo» [514].

Donoso Cortés profesaba ideas muy parecidas [515]. E incluso Jefferson no pudo menos de inclinarse a la

convicción de que en la democracia había algo de inmaturo [516].

La fuerza del pensamiento monárquico entre los intelectuales está garantizada por el hecho de que aún en 1900 no menos de 27 de los 40 miembros de la Academia Francesa pertenecían a distintos grupos monárquicos [517]. Y aunque la idea monárquica no sólo ha perdido su fuerza impulsora en el recuerdo histórico, sino que también ha perdido terreno entre los pensadores, este retroceso no ha favorecido al dogma democrático.

3. LA CARICATURA DE LA MONARQUÍA

> «Nací el 27 de septiembre de 1903,
> sin Dios, sin dueño, sin rey
> y sin derechos.»
>
> E. L. T. MESENS, *Trosième Front,* Londres, 1944.

> «Si nos inclinamos demasiado hacia la democracia, pronto caeremos en la monarquía.»
>
> ALEXANDER HAMILTON [518].

La transformación de las repúblicas democráticas y de las monarquías parlamentarias en dictaduras totales y tiranías ofrece una serie de aspectos. Unos son de naturaleza moral [519], otros—estudiados ya en el capítulo tercero—tienen sus raíces en la estructura de dichos regímenes. De Tocqueville, Platón, Donoso Cortés Burckhardt, Dawson, De Reynold, Röper, Spengler y

otros, han descrito esta fatal evolución con mayor o menor exactitud, evolución que es casi un inevitable signo de decrepitud de la democracia y probablemente puede ser considerada como su «muerte natural». C. L. von Haller [520] veía que en último término a la democracia no le quedaba sino optar entre un conquistador militar «interior» o extranjero. Sin embargo, las dictaduras modernas, aunque todavía son democráticas en el sentido clásico, poseen desde los puntos de vista estructural y psicológico varias características monárquicas. No son solamente la «consumación» de la democracia clásica, sino también la caricatura de la monarquía tradicional, que en Europa siempre tuvo carácter cristiano [521], supranacional y familiar. La sospecha de que la «monarquía» volvería en su forma propia y sin rebozo, enmascarada, disfrazada o espantosamente deformada, presentándose, respectivamente, como restauración legitimista, cesarismo o despiadada tiranía, ocupó en nuestra época republicana a historiadores y a psicólogos.

A propósito de esto, es muy interesante leer una conferencia del psicoanalista vienés doctor Paul Federn, de la escuela de Freud, pronunciada el año 1919, en la que el conferenciante estudia con mucha perspicacia las causas de la ausencia del «complejo de padre» en los Estados Unidos. La conferencia, impresa en forma de folleto, contiene una ojeada sobre las relaciones entre el concepto de paternidad y las distintas direcciones políticas, sociológicas y religiosas de la sociedad occidental. El autor concede que la gran derrota sufrida por el principio patriarcal en las revoluciones de 1917 y

1918 no presenta fenómenos paralelos equivalentes en el campo de las relaciones humanas no políticas. Termina su conferencia con las siguientes observaciones:

«La construcción de una nueva ordenación del Estado lucha, aparte los estragos causados por la guerra, con las mayores dificultades psicológicas. La actitud paternal es transmitida por herencia, y está, más aún de lo que he expuesto, íntimamente ligada con las relaciones respecto a la madre, la mujer, los parientes, los amigos de la familia, las ganancias, la propiedad y el trabajo, la religión y la concepción del universo...

...entre los que ahora se han desligado de la actitud social padre-hijo, la tendencia a ello sigue tan fuerte que sólo esperan una personalidad nueva e idónea que corresponda a su idea del padre, para a su vez adoptar respecto a ella la actitud de hijos. De aquí que con gran regularidad, las repúblicas, tras la caída de los reyes, han cedido el puesto a jefes populares...

...el motivo padre-hijo ha sufrido la más grave derrota; pero gracias al sentimiento heredado y a la educación familiar, está fuertemente arraigado en la humanidad y probablemente impedirá también esta vez que prevalezca una «sociedad sin padre» [522].

De hecho, los pueblos que se habían separado de su pasado monárquico, pero que seguían aferrados al «complejo de padre» y al principio patriarcal en las esferas biológica, religiosa y social, se debilitaron gravemente por la falta de una homogeneidad espiritual: sólo una disposición anímica fundamental que lo pe-

netra todo y está presente en todas las fases de la vida confiere a un pueblo una coherencia efectiva y una conciencia histórica. Entonces la dictadura personal de los jefes de partido vino a ser un sucedáneo de la realeza [523]. Existe también en Europa la institución del «grand old man» político («el ilustre político»), la cual, en el continente y Asia, desempeña un papel mucho más importante que en el ámbito anglosajón. Basta recordar hombres como los hermanos Bratianu, el profesor Iorga, Nikola, Pasic Vladimir Macek, Pater Hlinka, Venizelos, Clémenceau, Pilsudski, Stambulow, el conde Albert Apponyi, Paul von Hinderburg, Arístides Briand, etc. Estos «ilustres políticos» raramente fueron eliminados y las más de las veces murieron luchando. La paternidad es un «hecho» y no puede ser «derogado» sin más. Por eso, países hondamente monárquicos y patriarcales como Portugal, España, Baviera, Prusia, Austria, Rusia, Francia y Hungría, vivieron pronto el regreso de la monarquía, aunque casi siempre en forma democratizada [524], es decir, plebiscitaria y totalitaria. Pues los dictadores son esencialmente «monarcas», sin las notas distintivas fundamentales de éstos: parentesco mutuo, ausencia de lazos de sangre con otras capas sociales del pueblo, transmisibilidad del cargo, equidistancia de todas las clases, educación para el oficio.

Cuando la dictadura no tiene un manifiesto carácter militar, el dictador es de origen humilde (un pintor, un albañil, un mecánico, etc.). Pero no sólo personifica las masas, sino que apela al motivo padre-hijo. En efecto, el partido triunfante del cual es jefe, intenta re-

ducir toda la nación a un denominador común ideológico y esto en parte se procura también mediante una adicional unificación de clase, idioma o raza para crear, incluso por terror, la matanza en masa y los destierros en gran escala, un sentimiento general de «fraternidad» fundado en una identidad artificial. El «pueblo de hermanos (idénticos)» recibe entonces un jefe-padre, el cual no sólo promete ser más «democrático» que sus antecesores, sino que suscita la esperanza de que será el mejor padre de familia, por poseer mayor experiencia. Hemos visto al jefe-papá enfundado en un capote gris sonreír afectuosamente en la plaza Roja bajo su bigote de foca y le hemos visto también de uniforme gris[525] acariciando las mejillas de muchachitas de rubias trenzas; le hemos visto con ancha sonrisa ayudando en la recolección a jóvenes fascistas y ofrecer en Sestrières su pecho velludo al sol del verano[526]. Solteros, o teniendo en segundo plano a sus toscas esposas, han intentado con frecuencia producir la impresión de estar enamorados únicamente de la nación o de la patria *(rodina)*[527]. Ya que hemos aludido al papel de lo sexual en el plano político, queremos señalar asimismo que, antes del estallido de las revoluciones antimonárquicas, el odio de las masas casi siempre ha ido dirigido contra la reina o la emperatriz «extranjera». Estas explosiones de celos colectivos se realizaron con monótona regularidad. Recordemos únicamente los ataques a Enriqueta María de Inglaterra, a María de Hungría (viuda de Luis II de Hungría), a María Antonieta, a la emperatriz Alix de Rusia, a la emperatriz Zita de Austria.

Los dictadores podrán ser una mera caricatura de la *paternité permanente* de Solovyev, pero sacan gran partido del inextirpable anhelo humano de padre. Y parece que los pueblos están dispuestos a pagar la posesión de un sucedáneo de padre con los horrores de los campos de concentración, la guillotina, la muerte china y los fosos comunes de miríadas de víctimas desconocidas. Así, la «monarquía» vuelve tras un entreacto democrático, vuelve por la puerta falsa, disfrazada, horriblemente metamorfoseada. En estas circunstancias, la respuesta al natural deseo de padre no es la realeza paternal, sino la subida de Kronos, el padre terrible, que devora a sus propios hijos. De hecho, los «altares que han quedado en ruinas son habitados por los diablos» (E. Jünger). De todos modos, no cabe olvidar que la subida al poder de un despiadado dictador es inconcebible sin el desmoronamiento moral de una burguesía cobarde [528].

Platón era del parecer de que el paso de la democracia a la tiranía era un proceso natural y casi inevitable. Aristóteles y Polibio sostenían opiniones parecidas. Indudablemente, el curso «natural» de esta evolución es la paulatina transformación del poder tiránico en monarquía. Con la consolidación del poder del tirano pueden suprimirse las medidas coercitivas en la misma escala en que su dominio alcanza una cierta seguridad [529] e incluso una apariencia de «legitimidad» [530]. Finalmente, aparece la perspectiva de una aceptación general del régimen y el cesarismo plebiscitario [531] evoluciona lentamente hacia una monarquía [532]. Estudiando períodos prolongados de tiempo,

no podemos menos de ver que el resultado último del ciclo de transformaciones que de la monarquía vuelve a la monarquía pasando por la democracia y la tiranía, se reduce prácticamente a un cambio de dinastía y de «élite» [533]. Por suerte o por desgracia, esta evolución, tan corriente en lo pasado lejano, es hoy absolutamente imposible. Sólo una *tabula rasa* histórica podría crear nuevos supuestos para un ciclo completo.

Las causas de la actual imposibilidad de una vuelta pacífica y evolutivo-orgánica hacia la monarquía [534] radican en parte en la popularidad de la fachada democrática de las dictaduras totalitarias y en parte en el debilitamiento del principio familiar, pero sobre todo en la permanencia en el exilio de las legítimas familias reales, lo cual constituye un poderoso obstáculo psicológico. La coronación de Hitler o Mussolini les habría puesto en ridículo y habría dado al traste con su popularidad.

El motivo padre-hijo de la política europea es difícilmente comprendido en América. No hace mucho que una revista católica americana publicaba una carta de un buen hombre de Texas en la que éste decía claramente que los dictadores como Hitler, Mussolini y Stalin eran preferibles a los reyes, actitud, por otra parte, absolutamente irreprochable desde el punto de vista democrático-republicano [535]. Entre las masas americanas [536], el concepto de monarquía descansa todavía en *Un yanqui de Connecticut en la corte del rey Arturo,* de Mark Twain; en la serie de dibujos humorísticos de Soglow intitulada «El pequeño rey», y los amenazadores bigotes de Guillermo I [537]. Esto

no quiere decir que América permanezca insensible a los símbolos de la paternidad; es posible que la figura del tío Sam esté influída por motivos patriarcales pero junto a ella encontramos el símbolo femenino de Columbia y de la Libertad con la antorcha en alto.

Indudablemente, son patriarcales los *Pilgrim-Fathers*, que desembarcaron en Nueva Inglaterra, y los *Founding-Fathers*, que pusieron los cimientos de la república americana. Sin embargo, el elemento fraternal y matriarcal decisivos en toda cultura democrática, son mucho más vigorosos que el patriarcal. Además, en las masas, tanto europeas como americanas, existe un estado de ánimo fundamental de carácter femenino que se manifiesta por una tendencia a lo irracional y a la primacía de la afectividad sobre la razón [538]. Y aunque los psicólogos han mostrado a menudo gran interés por la conducta y las opiniones de las masas, que tan fácilmente caen en lo puramente animal, los filósofos manifiestan las más de las veces un explicable temor al análisis profundo de este inquietante rasgo de nuestra época colectiva. No es imposible que las espantosas formas en que se manifiesta la psicología de las masas sean de índole meramente animal. En ellas es suprimido lo personal, eliminado el influjo del entendimiento y la identidad de pensamiento y acción paraliza toda resistencia y todo apartamiento. Nuestras almas son posesión exclusiva nuestra, pero nuestros cuerpos—biológicamente emparentados todos ellos—son esencialmente colectivos [539]. Aunque con frecuencia nos hemos encontrado gentes que orgullosamente se

decían «personalistas» y mostraban a la vez gran respeto a la democracia, dudamos mucho de que éste, con su inorgánico horizontalismo, su inevitable presión social y su mecánica de partidos, masas y mayorías, pueda ayudarnos a conseguir un renacimiento de los valores de la personalidad. Vamos a terminar con una importante pregunta: ¿Es realmente la presión horizontal un mal menor que la presión vertical? ¿Es la persecución llevada a cabo por la autoridad menos funesta que la proscripción social? Estas interrogaciones han de contestarse experimentalmente. Habría que preguntar a un detenido si preferiría una cárcel con guardas enemigos o con vecinos y colegas hostiles. No dudamos de que optaría por lo primero.

Todos estos problemas poseen actualmente mayor importancia para Europa que para América. Parece que el destino de los países de Europa estará siempre en manos de reyes o reinas (en sustitución de líneas masculinas), dictadores, tiranos y «hombres fuertes». América ha de tragar esta píldora amarga y conformarse con este hecho a pesar de todas las dificultades psicológicas y del carácter extraño del mismo. La cuestión que han de formularse los pueblos verdaderamente liberales es simplemente la siguiente: «¿Qué forma de gobierno nos garantiza con la mayor seguridad posible el mantenimiento duradero de una cantidad máxima racional de libertad para la persona?» Hace algún tiempo, Noel Busch, refiriéndose a la popularidad de la reina Guillermina de Holanda, aludió muy acertadamente en el semanario *Life* al «respeto que los eu-

ropeos profesan con demasiada frecuencia a dictadores y políticos cuando han sido privados de sus soberanos coronados».

4. COMPARACIÓN DE LA MONARQUÍA CON LA DEMOCRACIA

> «El príncipe absoluto puede ser un Nerón, pero a veces es un Marco Aurelio o un Tito; el pueblo es a menudo Nerón, nunca Marco Aurelio.»
>
> RIVAROL.

> «La comprensión del rey y de la realeza—como la de la nobleza de la forma artística—sólo es posible en hombre de categoría.»
>
> REINHOLD SCHNEIDER, *Macht und Gnade.*

Hemos de dar comienzo a este capítulo con la consideración de que, en el marco democrático, el individuo (el «individuo», no la «persona») es casi impotente como factor político. Incluso el último y más terrible recurso, el asesinato del tirano, ha sido arrebatado por la hidra del régimen de mayoría con sus millones de cabezas. Hemos consignado anteriormente que, las más de las veces, el postulado democrático «un hombre-un voto», con su escueta relación al inmenso número de electores, sirve sólo para acentuar y matizar el triste desamparo del individuo aislado, que en las urnas queda reducido a la unidad mínima aritméticamente indivisible. Pero, al mismo tiempo el in-

dividuo actúa en completo anonimato y secreto, y casi siempre sin responsabilidad. En cambio, la persona con capacidad de expresión (y «original») ha tenido ocasión de hacer valer su influencia política en casi todos los regímenes. El efectivo influjo que hombres como Voltaire, Leibnitz, Hobbes, Stahl o Wagner ejercieron sobre los monarcas fué tan grande por lo menos como el ejercido por otros pensadores y escritores sobre las masas que actúan en la política. Pero no debe olvidarse tampoco que en una sociedad democrática el pensador no es blanco de particular estima a causa de su escasa influencia general. Con toda seguridad, la Francia aristocrática del siglo XVIII se dejó influir mucho más profundamente por Voltaire y Rousseau, que la Suiza del XIX por Vinet y Burckhardt [540]. Y como la cultura, aun de reyes mediocres y de burócratas lerdos, es superior al nivel medio, las perspectivas que los grandes pensadores de un pueblo tienen en orden a la realización de sus ideas, son mejores en la monarquía que en la democracia [541].

Pasemos ahora a los puntos particulares de nuestra comparación:

1. Por su misma naturaleza, la monarquía no es régimen de partidos. Sólo en una monarquía «constitucional», es decir, parlamentaria, son concebibles partidos monárquicos; sin embargo, en una sana y orgánica monarquía constitucional todos los grupos coinciden en el denominador común de la adhesión a la corona; incluso la oposición es «His majesty's most loyal opposition». La democracia es por naturaleza el dominio de un partido, o sea, de una parte del pueblo

sobre la otra. El presidente y el jefe del gobierno son hombres de partido, el gobierno es un gobierno de partido.

2. El rey es la cabeza política y social de la nación [542]. A diferencia del jefe republicano, no sólo puede gobernar mediante el mecanismo de las leyes, sino también dirigir los destinos del país con su prestigio, que es una fuerza «interna», no una coacción externa.

3. Incluso los reyes de talento y dotes naturales mediocres tienen la ventaja de haber sido educados e instruídos para su oficio [543]. Un jefe democrático sólo puede tener el «training» técnico superficial de quien ha llegado tardíamente a la profesión; en la mayoría de los casos no pasa de ser un aficionado. Esta circunstancia concuerda completamente con la esencia de la democracia, que no se apoya en la verdad [544], la eficacia, el estudio, la razón y la reflexión, sino en la voluntad. La reacción viene en el postulado neodemocrático de «cultura elevada para todos». Esta actitud olvida por completo la imperfección humana y las consecuencias del pecado original, hecho que hace cien años llamó la atención al mismo Guizot [545].

4. La educación que puede darse al rey no es sólo intelectual, sino también espiritual y moral. En cambio, el jefe democrático llega siempre al poder sin preparación. Es entonces especialmente peligrosa la subida repentina o demasiado rápida al poder y a la gloria, que suele trastornar la cabeza de los hombres de clase modesta, cuando su carrera en una democra-

cia les conduce a alturas muy elevadas. Indudablemente, la perversión originada por la embriaguez del mando es aún más funesta en una dictadura plebiscitaria, porque aquí actúa en forma especialmente devastadora la popularidad histérica combinada con un poderío ilimitado y con la falta de humildad religiosa [546]. Benjamín Constant, que no era un legitimista, estaba convencido de las ventajas de la educación real para desempeñar el cargo de soberano [547]. El príncipe sabe que debe su posición a «la casualidad del nacimiento» y no a sus «cualidades», y ello le defiende casi siempre del delirio de grandeza del caudillo popular afortunado.

5. La realeza es un cargo de significado religioso [548] y la monarquía cristiana tradicional estuvo siempre penetrada de profundo espíritu de religiosidad. En la educación del rey se acentúan también vigorosamente el respeto a la dignidad de la persona humana y los derechos de los súbditos [549]. La ceremonia del lavatorio de los pies que se verifica el Jueves Santo, ceremonia a que han de someterse aun hoy los obispos y reyes católicos, rara vez dejaba de impresonar el ánimo de reyes y emperadores. Después de la Reforma, ya no podía proponerse al rey de Inglaterra tal humillación; en su lugar, repartían monedas de plata a los pobres.

6. Desde el punto de vista psíquico-biológico, las dinastías, unidas entre sí por lazos matrimoniales y formando una «raza» de origen común, eran más aptas para su oficio que la generalidad de los hombres.

Es cosa probada que la inteligencia media de las clases está en razón directa de su posición en la jerarquía social y que la herencia desempeña en esta cuestión un papel más importante que el ambiente [550]. Casi no puede dudarse de que la repetida unión matrimonial de personas especialmente dotadas para determinadas tareas acaba produciendo una estirpe caracterizada por una aptitud para ellas superior a la media. La teoría lamarckiana de que los caracteres adquiridos pueden transmitirse por herencia parece que vuelve a estar hoy de moda (Pierre Lecompte de Nouys). La superioridad del caudal hereditario monárquico ha sido también afirmada por biólogos americanos. Uno de éstos, el profesor F. A. Woods, de Harvard, escribe:

«He sentado la afirmación de que sin duda alguna la realeza moderna considerada en conjunto es decididamente superior en capacidad al término medio europeo; podemos decir sin temor a ser refutados que el linaje real considerado como unidad es superior a cualquier otra familia, sea noble o no lo sea. No me inclino a modificar este último aserto.» [551]

Por otra parte, las uniones entre consanguíneos no son en sí ningún mal. Tales uniones no hacen sino acentuar las características de los antepasados comunes. Los reyes y príncipes de extraordinaria inteligencia y genialidad son numerosos en la historia. He aquí algunos de los que vivieron después de 1840: el archiduque Juan de Austria, el archiduque Francisco Fernando, el rey Juan de Sajonia, Alejandro II de Rusia, el rey Eduardo VII el rey Fernando de Bulgaria, la reina María Cristina de España, los reyes Leo-

poldo I y Leopoldo II de Bélgica, el príncipe consorte Alberto, el emperador Pedro II, etc. Una lista de monarcas que no son ciertamente geniales, pero que pueden ponerse como ejemplo de funcionarios administrativos de primera clase, daría aún mayor número de nombres: la reina Victoria, el emperador Francisco José, Carol I de Rumanía, la reina Guillermina de Holanda, el rey Gustavo V de Suecia, el rey Jorge I de Grecia, el rey Alberto de Bélgica.

7. En el mundo cristiano, la monarquía es una institución internacional. Este internacionalismo encuentra también expresión en la auténtica burocracia monárquica. Así, Alejandro de Rusia se rodeó de extranjeros casi sistemáticamente: Wintzingerode, Stackelberg, vom Stein, Kotzebue, Capo d'Istria (griego), Laharpe (suizo), madame de Staël, Nesselrode, Pozzo di Borgo, etc. Aún durante la juventud de Bismarck, el ser hijo de algún embajador o ministro extranjero acreditado en Berlín era la mejor recomendación para un diplomático «prusiano» que prometiera. El mismo Bismarck recibió más tarde del emperador Alejandro II el ofrecimiento de pasar a sus servicios [552].

Mientras la monarquía fué una fuerza vital en la vida de los pueblos, las grandes polémicas entre los países no pasaron de ser guerras personales o de gabinete.

Hemos de aludir también a la magnanimidad y caballerosidad de los reyes para con el enemigo vencido. Esta actitud se refleja, por ejemplo, en las palabras dirigidas por Federico Guillermo III de Prusia al bur-

gomaestre de Berlín, tras el recibimiento triunfal que la ciudad le tributó en 1814 [553].

Por ello no debe sorprender que entre los años 1100 y 1866 ningún reino hereditario cristiano desapareciese del mapa de Europa (exceptuamos, naturalmente, el episodio napoleónico, las repúblicas italianas y algún otro caso). Ningún monarca perdió todos sus estados, y el precio que debía pagarse por una derrota militar no llevaba a la desesperación a ninguna nación. Así, el emperador Francisco José decía sencillamente después del desastre de Solferino: «He perdido una batalla y pago con una provincia.» Verdad es que esta «generosidad» de Francisco José sólo era posible en una época liberal en que un cambio de soberanía no significaba una transformación total de la existencia humana [554].

En cambio, el servicio militar obligatorio fué invención de la Revolución francesa, y con la introducción de esta medida democraticototalitaria comenzaron las guerras hechas por los pueblos con todas sus pasiones colectivas [555].

8. En los monarcas, a diferencia de lo que ocurre en los jefes democráticos, se da una mezcla étnica. Sus parientes son extranjeros y esto pone estrechos límites a su nacionalismo. En cambio, la democracia y el nacionalismo son vecinos próximos y se reclaman mutuamente [556].

9. La monarquía en sentido «geográfico» (es decir, no eugénico) carece de raza. El racismo florece donde el acento recae sobre el «pueblo»; las ideas ra-

cistas exigen aún en el democrático siglo XX la «nobleza para la mayoría».

10. El principio monárquico, como afirmaba Santo Tomás en su obra *De regimine principium*, descansa sobre la unidad, no sobre la escisión. En cambio, cada elección confirma solemnemente las diferencias de opinión.

11. La monarquía sana es también una oligarquía, como por razones imperiosas debe serlo la democracia, y por su misma esencia ha de serlo la aristocracia [557]. Así, a partir de una forma primordial de gobierno tan elástica como la monárquica, es posible cualquier evolución ulterior. Treitschke llamaba con razón a la monarquía el Proteo de todas las formas de gobierno [558].

12. Gracias a su esencia patriarcal la monarquía se adapta orgánicamente al marco eclesiástico y familiar de la sociedad cristiana [559].

13. La monarquía es más que ninguna otra forma de gobierno un «gobierno orgánico», es decir, un gobierno legítimo en el sentido de Ferrero, «ideacional», según la terminología de Sorokin. Precisamente, por fundarse en la duración, el amor y la fe, adquiere carácter «orgánico» antes que las demás formas de gobierno.

14. Por una serie de razones, la responsabilidad de su puesto favorece en general el desarrollo espiritual y moral del monarca. El rey responsable (y también el estadista cristiano) se enfrenta a menudo con terribles disyuntivas. Frecuentemente ha de elegir en-

tre el frío maquiavelismo o la más completa renuncia. Además, los problemas que se le plantean suelen ser difíciles y seductoramente ambiguos. De ahí que le exijan un casi continuo examen de conciencia. Por otra parte, el santoral muestra que los reyes y príncipes han contribuído más que ningún otro grupo seglar a acrecentar el número de los que han sido elevados al honor de los altares. Aunque muchos de ellos fueron canonizados cuando los procesos de canonización no eran tan severos como hoy, es innegable que no pocos monarcas han seguido la prescripción de San Roberto Belarmino de llevar el cetro como una cruz [560]. Entre los reyes que en los últimos ciento cincuenta años han dado ejemplo de virilidad y religiosidad en vida o a la hora de la muerte, hay que mencionar a Federico Guillermo III, Carlos I de Austria, Alejandro I [561] y Nicolás II de Rusia, Alberto de Bélgica, Cristian X de Dinamarca Luis XVI [562] y Jorge V de Hannóver. Entre las mujeres que han ceñido corona cabe destacar a la reina Luisa de Prusia, la reina Astrid de Bélgica, la emperatriz Augusta y la reina María Cristina de España.

15. Como la monarquía es soberanía «desde arriba» y, consiguientemente, no quiere ni puede originar una presión horizontal, es por naturaleza más liberal que la democracia [563].

16. Puesto que en una monarquía no es necesario el afianzamiento social del denominador común, líneas fundamentales de la concepción del universo, su sociedad puede ser más liberal que la de una democra-

cia. La libertad de opinión personal es más amplia y, en caso de que esté efectivamente garantizada, sus efectos no son tan destructores como en un Estado puramente parlamentario. Berdjajew decía con razón: «La democracia no es fanática sino en época de revolución. En circunstancias pacíficas, normales, no conoce excesos, pero posee mil procedimientos suaves para uniformar la personalidad humana y matar la libertad del espíritu. Probablemente había más auténtica libertad cuando ardían las hogueras de la Inquisición española que en la sociedad burguesa de hoy»[564].

17. La seguridad y la falta de límites temporales de su cargo[565] preservaba a los reyes de la tentación de soborno y de robo. Es innegable asimismo que los monarcas que gastaron dinero a manos llenas lo repartieron casi exclusivamente entre sus súbditos y que los edificios suntuosos que hicieron levantar y los tesoros de arte que reunieron beneficiaron también en gran parte a los ciudadanos. La corrupción de las repúblicas democráticas ha dejado pocos valores permanentes. Los escándalos financieros de la Tercera República Francesa no han dado al país otro Versailles ni otro Louvre[566].

18. En condiciones normales, una monarquía no es plutocrática[567]. El poderío del dinero caracteriza mucho más a las repúblicas democráticas[568] y oligárquicas[569].

19. El monarca no necesita adular a cada paso a su pueblo. Por el contrario, la adulación a las masas constituye la esencia del *ars gubernandi* de los partidos

políticos y, con frecuencia, la técnica de los tiranos plebiscitarios.

20. El monarca, por ser «soberano de todos» [570], es preferentemente el protector de oficio de las minorías, en especial de las pequeñas, débiles y sin influencia [571]. Una y otra vez hemos visto cómo en las repúblicas democráticas, en épocas de tensión o de catástrofes, las minorías pequeñas e impopulares han sido sacrificadas a la voluntad de la mayoría, pasando por alto las disposiciones constitucionales. Pensemos sólo en la suerte de los Nisei (ciudadanos americanos de origen japonés), que durante la segunda guerra mundial fueron llevados a los «relocation centers». ¿Qué habría ocurrido en Austria si el emperador hubiese mandado internar en campos de concentración a todos los rutenos durante la primera guerra mundial?

21. El monarca es una persona responsable. No cabe imaginar mayor responsabilidad que la que se tiene ante el Creador. La democracia se apoya en la irresponsabilidad, que se acrecenta con el secreto de la votación.

22. El monarca es «propiedad pública» que puede ser «reclamada» por todos sus súbditos. Así por ejemplo, los partos de las reinas francesas eran considerados como asunto público y observadores masculinos y femeninos asistían a ellos sentados en sillones, a fin de ver mejor en este acto de Estado [572]. El primer ministro búlgaro tenía derecho, según la constitución, a asistir al parto de los príncipes, derecho del que Stam-

bulov, con cierta falta de delicadeza, quería hacer uso [573].

23. Con frecuencia el monarca va guiado en sus actos por la idea de conservar la herencia paterna: quiere al menos transmitirla intacta a su hijo o heredero. Entre los reyes rara vez se encuentran grandes «jugadores políticos».

24. Un monarca, y mucho más todavía una dinastía, pueden forjar planes a largo plazo. Además, en un mundo monárquico puede existir con justa razón mayor confianza mutua, pues los cambios políticos son menos frecuentes se destacan y hacen visibles las grandes directrices, y, al menos cabe recordar a los reyes inclinados a faltar a la palabra sus solemnes promesas. Los frecuentes cambios de gobierno en Inglaterra durante el siglo XVIII, siempre unidos a mutaciones de dirección en política exterior, proporcionaron a este país el nombre de «pérfida Albión». Hoy Europa sigue con ansiedad las elecciones americanas.

25. La monarquía es una forma burocrática de gobierno. Ahora bien, un gobierno de funcionarios no es necesariamente un mal si su material humano está bien preparado y posee experiencia, si es limitado en número, aplica las leyes y disposiciones de manera elástica, y posee un espíritu liberal y generoso. Las burocracias «democráticas», es decir, elegidas, han sido siempre propensas a la corrupción y negligentes en su trabajo [574]. Una monarquía con una burocracia mínima, competente [575] y que tenga exactamente acotado su campo de acción, no es una forma de gobierno inade-

cuada para nuestra complicada época moderna. El diletante elegido por el capricho de las masas es a menudo completamente incapaz de afrontar con éxito los embrolladísimos problemas de la actualidad.

26. Muy problemáticas son las ventajas de un relevo del gobierno mediante elecciones basadas en una obra que ha de hacer madurar resultados tangibles dentro de cuatro o cinco años. La afirmación, tan frecuentemente oída en las democracias, de que un «mal» presidente es pronto retirado, mientras que un mal monarca puede aferrarse al trono durante toda su vida, carece de solidez. En la mayoría de los casos sólo a la luz de la historia podemos valorar la obra de un gobierno. Tampoco el elemento «azar» favorece más a los gobiernos elegidos que a las buenas o malas cualidades de un presunto heredero del trono. Finalmente, un continuo cambio de gobierno dista mucho de ser un factor absolutamente positivo. Pues de ordinario ocurre (sobre todo en los Estados Unidos) que el presidente (o el jefe del gobierno) apenas ha adquirido la suficiente experiencia es puesto en la calle por unas nuevas elecciones o por un cambio en la situación de las fuerzas parlamentarias. En cambio, el monarca, cuyo reinado sólo está limitado por la enfermedad y la muerte, puede acumular, al menos mecánicamente, saber y experiencia. El rey tiene verdaderamente ocasión de aprender desde la cuna al sepulcro [575 a]. Además, el conocimiento que el «sapientísimo» pueblo tiene de los representantes por él elegidos es tan defectuoso que, tomando las cosas seriamente, sólo cabe hablar de una lotería electoral.

27. La elevación de grandes hombres fué mucho más fomentada por las monarquías que por las repúblicas democráticas. Hay que reconocer que las monarquías *parlamentarias* también han dado a luz pocos genios políticos. Sin exageración puede afirmarse que desde 1890 los parlamentos de Occidente no han producido *un solo* estadista constructivo y ni siquiera un Maquiavelo afortunado de primera categoría. Unicamente la revolución y el caos han dado a los hombres extraordinarios las mismas posibilidades de elevación que les da la monarquía, pero el formato moral de éstos productos de la subversión no puede compararse con el de los mejores protegidos del sistema monárquico. Incluso un Richelieu o un Mazarino eran moralmente superiores a un Marat o un Robespierre, un Cavour superior a un Mussolini.

28. Aun las instituciones aparentemente más irracionales de la monarquía, por ejemplo, el principio de la herencia del trono, muestran un fondo racional si se las analiza cuidadosamente [576]. Pascal sabía esto muy bien [577].

29. La mayor propensión de las democracias a la corruptela es un hecho bien conocido. En Hungría, Alemania, Bohemia-Moravia y Austria, la corrupción fué mayor después de 1919 que en la época de sus emperadores y reyes. En Italia, Yugoslavia y Bulgaria, la moral financiera se hundió tras la segunda guerra mundial [578].

30. A través de partidos de base ideológica y aun de grupos parlamentarios representantes de minorías

étnicas, las democracias ofrecen una ocasión única para la injerencia de potencias extranjeras en los asuntos interiores del país [579].

31. La estabilidad es incompatible con la democracia sin denominador común [580].

32. Por último, hay que mencionar la interna oposición existente entre una dictadura plebiscitaria de partido y la monarquía. Sólo en Italia hemos visto el establecimiento de una tal dictadura, fenómeno que fué posible gracias a la debilidad de la monarquía italiana, la cual no pasaba de ser «cuasi-legítima» (Ferrero). De todos modos, durante el período comprendido entre 1922 y 1943, la corona y el partido no se llevaron bien y en esta unión aquélla fué siempre el elemento más débil. Sólo la pérdida de prestigio del partido durante la guerra dió a la corona un tardío arrojo y la ocasión de desembarazarse de los molestos tribunos del pueblo [581]. Mussolini fundó entonces en el Norte su *Republica Sociale Italiana,* volviendo así al primitivo programa republicano del P. N. F. [582].

Todos los demás estados totalitarios fueron siempre de estructura republicana. El *primero* de los modernos, la U. R. S. S., es rigurosamente republicano en su naturaleza y programa.

Desde el punto de vista histórico no podemos tampoco pasar por alto la íntima relación existente entre las formas cristianas de la cultura y la monarquía. En cambio, las corrientes antimonárquicas de los cienta sesenta últimos años han tenido al menos un carácter anticatólico [583], cuando no anticristiano. En las repúbli-

cas y monarquías parlamentarias el influjo del cristianismo retrocedió e incluso algunas veces fué objeto de pequeñas persecuciones [584]. En las repúblicas totalitarias, no liberales y plebiscitarias, estas molestias se convirtieron en sangrienta opresión y en intento de exterminio total.

Estamos convencidos de que entre estos hechos existe una precisa dependencia causal psicológica. Ciertamente, su unión en el tiempo y el espacio no es fortuita. Ni puede considerarse como puro azar el que en la última guerra la Iglesia fuese colmada por *todos* lados de duros reproches y acusaciones llenas de odio y que sufriera injusta y profundamente con una lucha fratricida sostenida con gran encono por los tres herederos de la Revolución francesa [585]: el nacionalismo democrático, el nacionalsocialismo y el socialismo internacional, todos los cuales pretendían ser la única encarnación legítima de la «verdadera democracia» [586].

5. ¿MONARQUÍA O MONOCRACIA?

> «Esto es lo que quiso decir Ramiro de Maeztu cuando un distinguido ingeniero expresó sus opiniones políticas de esta manera: «Yo quisiera ser monárquico, pero no llego a adquirir el convencimiento de las excelencias de la monarquía.» A lo que don Ramiro, con una impertinencia que todos los que conocían su inmensa bondad y buena fe sabrían excusar, replicó: «Es que para ser monárquico hay que ser inteligente.»
>
> RAFAEL CALVO SERER, *La configuración del futuro.*

A este estudio hay que añadir otras dos consideraciones. La primera se refiere a la falta de lucha con que las monarquías se han retirado *temporalmente* del escenario de la historia. Una y otra vez, reyes y emperadores han dado orden a sus soldados de no disparar contra los insurrectos o han abandonado con cierta cansada melancolía la tierra de sus padres. Esta actuación podría ser objeto de reproches, especialmente si consideramos la monarquía como parte del bien común, pero no hay que olvidar que ni el amor—y la monarquía es una comunidad fundada en el amor— ni el contenido patriarcal de la institución monárquica pueden ser conseguidos por la fuerza. Como en otro lugar hemos consignado, la paulatina desaparición de la pena capital en las monarquías católicas ha de atribuirse también al hecho de que el «padre» no puede firmar fácilmente la sentencia de muerte de un «hijo» o una «hija». La clemencia, que Montesquieu presentaba como carácter distintivo de la monarquía, desempeña aquí un papel importante. Por ello desapareció calladamente Guillermo II y no luchó hasta el último aliento en perjuicio espantoso de su pueblo, como lo hizo Hitler en las callejas, sótanos y «bunkers» de Berlín. En cambio, Carlos I de Inglaterra no tenía por qué abdicar, pues sabía que tenía a su favor a una gran parte de la población; por eso pudo en conciencia *dirigir* y perder una larga guerra civil.

¿Cómo se presenta actualmente el futuro de la monarquía? En muchos países no hay sino tratar de este tema con el hombre de la calle y, si los recuerdos de su niñez van ligados a la figura del emperador o el

rey, se advertirá en seguida que habla con sincero pesar de aquellos años y acontecimientos que hoy se le aparecen como una edad de oro. Repetidas veces hemos oído a personas que, refiriéndose a la monarquía de épocas pasadas, decían melancólicamente: «Aquello no vuelve otra vez..., era demasiado bueno para nosotros, no lo merecemos.» Esta mezcla de afirmación moral y de falta de esperanza política procede de causas no sólo afectivas, sino también intelectuales. Se comprende que lo nuevo es peor, pero «no se puede ir contra el progreso». En la época de los aviones de reacción y de la bomba atómica, el hombre monárquico no puede soñar con la forma de gobierno del mosquete y la calesa, pues ello atenta contra el tan ponderado «sentido común», es decir, contra la forma prosaica de la seudocultura. El porvenir es, pues, de la democracia republicana, quizá de la «democracia popular» y aun tal vez de la «democracia popular republicano-popular», en la que el «pueblo» aparece tres veces. Indudablemente, este conjuro de las masas productoras de votos no es sino el intento desesperado de exorcizar las sombras de la monarquía con mágicas repeticiones.

Tanto los adeptos como los políticos prácticos no pueden hacer más que charlar regiamente de estos inútiles esfuerzos. Cuanto más histéricas sean las afirmaciones de los benévolos amigos de la «auténtica democracia» en Occidente y más insolentes las exigencias de los tiranos «verdaderamente democráticos» en Oriente, tanto más desconsoladoras se harán las perspectivas (desgraciadamente el debate entre Oriente y Occidente se ha convertido también en diálogo vocinglero sobre

una cuestión muy secundaria: Quién ha tomado en arriendo la democracia con mayor derecho. En este punto el Oriente—aunque no oficialmente—sostiene la opinión de que, en definitiva, el Occidente puso un día en escena la democracia con ayuda de la guillotina. ¿Por qué no iba a tener el tiro en la nuca las mismas «posibilidades de desenvolvimiento»?). La comprensión efectiva de la historia—como la de un cuadro—exige no quedarse con la nariz pegada a ella. Sin distancia, la historia no alcanza perspectivas definitivas. No se pueden despreciar las palabras de Raymond Aron cuando advierte que sólo en pocos casos los hombres son contemporáneos de su propia historia. La tendencia jacobina a tomar abusivamente la forma republicana de gobierno por «republicanismo» y las formas democráticas de los pequeños Estados antiguos o alpinos por democratismo nace de una actitud de estrechez moral. No se olvide que esta estrechez de una visión que se presenta como «moderna» ha creado un «Neo-Islam» —según expresión de un ensayista francés—que a sangre y fuego con «catorce puntos» y *Cartas del Atlántico,* bloqueos de hambre, rendición sin condiciones, destierros en masa y abdicaciones forzosas, intentó endosar a todo el orbe su doctrina salvadora. En este aspecto debe reconocerse que los epígonos pardos y rojos de Marat-Babeuf y los teorizantes comunistas extremaron todavía más las cosas.

Ahora bien, las «segundas» repúblicas centroeuropeas han perdido su «legitimidad» hace tiempo. Creemos no descubrir ningún secreto si decimos que muchos de los actuales jefes «republicanos» de gobierno o Estado

son tan poco republicanos como lo fueron McMahon, Hindenburg, Seipel, Dollfus, Mannerheim o el mismo Jan Masaryk. La amenaza oriental, la necesidad de mantener la amistad con el lejano Oeste y los reparos que en esta época tan peligrosa suscitan los cambios profundos, actúan como conservadores del *statu quo* actual. Sólo el ingenio francés parece tener permiso para sentarse sobre convenios tácitos: hace poco podía verse en los subterráneos del Metro de París el anuncio de una fábrica de pinturas que decía: «Las repúblicas vienen y van, pero los colores de la casa Soude permanecen.»

El historiador que no sólo se ha aplicado al estudio de la historia, sino también de la sociología, la tecnología y sobre todo del corazón humano, conoce sin duda otro hecho muy inquietante: el retorno absolutamente cierto de la monarquía, del gobierno de uno solo. A él somos llevados por la ancha corriente sobre la cual se desliza la navecilla de nuestro destino. Hay aquí, por decirlo así un sino lógico, fundado en la experiencia. Como cristianos, no somos deterministas. Pero es preciso señalar el marco—la «corriente»—dentro del cual podemos plasmar nuestro destino; el radio de nuestra posibilidad de acción es siempre limitado. Ahora bien, el que lleguemos efectivamente a una monarquía cristiana, cual la que con rasgos borrosos se nos presenta, depende de la dirección de la nave. Parece indudable que al término del viaje se encuentra el gobierno de uno solo. Queda abierta la cuestión de si será gobierno del cetro o de la estaca, monarquía cristiana o monocracia pagana.

Nos daríamos cuenta de lo limitado que está por su actualidad el hombre de todos los tiempos si, vueltos al año 65 a. de J. C., en un vuelo fantástico a lo Wells, dijésemos a un romano que su Estado iba a convertirse pronto en una monarquía. Se reiría de nosotros. ¿No era gloria de la Roma eterna el haber acabado para siempre con esta forma «asiático-africana» de gobierno? ¿Volver a Tarquino el Soberbio? ¡Imposible!... No obstante, diez años más tarde la primera sombra de César se cernía ya sobre Roma. Si nos fuese dado repetir esta conversación a un descendiente suyo el año 280 d. de J. C., es posible que por falta de clarividencia no comprendiese la ironía del diálogo. «Mi antepasado tenía razón. Somos aún una república», respondería quizá. «Poseemos un Senado. Cierto que tenemos asimismo un *imperator,* palabra que significa «general». En las repúblicas hay también generales. Le llamamos *princeps,* vocablo equivalente a «primer hombre», no a rey. En su cómico lenguaje, hablan ustedes de «emperadores» y «príncipes»..., absurdos juegos de palabras. La idea de que nuestro imperio puede convertirse en monarquía me resulta tan ridícula como le resultaba a mi antepasado hace tres siglos y medio.» Sin embargo, poco después—284—, Diocleciano era nombrado emperador de Roma. No fué otro Vespasiano que se empeñó en que se colocara una inscripción en la colina capitolina diciendo que había recibido el poder del pueblo. La comedia había terminado ya. Diocleciano se llamó *dominus,* no hizo caso del Senado de la Roma lejana y se puso una dia-

dema de oro. Entonces los romanos se dieron cuenta de que la república había muerto.

Nuestra época—y no es necesario subrayarlo—vive con mucha mayor rapidez que la antigüedad. El pulso del acontecer histórico late hoy muchísimo más de prisa.

La monarquía cristiana de Occidente, juntamente con la Iglesia, sacó a los pueblos de Europa de las tinieblas de la barbarie y de las invasiones, en una labor de más de mil años, y fundó la preeminencia de Europa en el mundo; en cambio, la soberanía de *Common man* estaba ya en franca bancarrota al cabo de una generación. A dos años solamente de Nicolás II tenemos ya la checa; a los quince años de Guillermo II, los campos alemanes de concentración; a los veinticuatro años del mes de noviembre de 1918 los campos de aniquilamiento de Polonia; y a los veintisiete años de Versalles y Saint Germain las condenas a muerte masivas de Yalta y Potsdam y la aparición de pavorosísimas perspectivas para toda la cristiandad.

Sin embargo, existen señales de que en toda clase de personas los sentimientos monárquicos son hoy, consciente o inconscientemente, tan fuertes como siempre. Ernst Jünger, que supo siempre leer entre las líneas de la actualidad, escribe con mucha razón:

«Esto quizá explique por qué siempre la soberanía vuelve a establecerse con mayor firmeza después de épocas en que la igualdad ha andado en boca de todos. Tanto el temor como la esperanza empujan al hombre hacia ello. Este se halla dotado de un inextirpable instinto monárquico, incluso donde sólo conoce

a los reyes por sus efigies. Es sorprendente la atención y gusto con que está donde se suscita una nueva exigencia del mundo, venga de donde viniere y sea quien sea el que la formule. Cuando alguien asume el poder, aun entre los adversarios, cífranse grandes esperanzas en el gobernante. No se puede decir tampoco que el gobernado sea desleal. Pero tiene un sentido fino para percibir si el gobernante permanece fiel a sí mismo y se mantiene firme en el papel que se asignó. A pesar de todo, los pueblos no pierden nunca la esperanza de un nuevo Teodorico, de un nuevo Augusto, de un príncipe cuya misión se anuncie en el cielo por una constelación [587].

V. EL PROBLEMA DE LA AUTORIDAD POLITICA

«El barón Turelure. — ¿Qué hacéis con todos nuestros plebiscitos?

Sygne: — Me horroriza este «sí» adúltero.»

PAUL CLAUDEL, *D'Otage*.

INTRODUCCIÓN

«Recordamos la reacción de un profesor alemán ante la magnífica estructura del tomismo: «Sí, esto es muy bello, pero la vida no es así.»

HUNTER GUTHRIE, S. J.

«Si se me permite usar una tosca metáfora, diría que (en la filosofía) el hombre se ha hecho logaritmo de sí mismo y que en esta forma es manejado luego con la satisfactoria facilidad de los logaritmos.»

THOMAS GILBY, O. P. [588]

Evidentemente, el autor que investiga de manera crítica un fenómeno político o social va guiado por un ideario filosófico más o menos coherente. Como nuestros puntos de vista rebasan en muchos aspectos el ámbito del tomismo, nos parece conveniente ahorrar al lector el trabajo de adivinar o reconstruir la filosofía en que se basan estos estudios.

Estamos convencidos de que la verdadera significación intelectual de Santo Tomás radica en haber intentado con éxito enriquecer la teología católica con un maravilloso «esqueleto» construído con rigor lógico y de naturaleza casi enciclopédica. La *Summa* fué escrita para que sirviera de libro de texto y es quizá el más excelente y completo que en el curso de los siglos ha visto la luz. Este hecho lo pasan por alto muchos neotomistas que se han entusiasmado ciegamente con el esqueleto y, llenos de inquieto recelo, rechazan todo intento de cubrirlo de carne. A menudo no quieren salir del simple comentario. Se ha emitido la opinión de que Santo Tomás probablemente no fué tomista y de que ciertamente no era un neotomista. Por nuestra parte, compartimos plenamente esta hipótesis.

El gran Aquinatense se propuso como tarea principal presentar claramente la realidad objetiva, realidad que debe ser siempre el punto de partida y la espina dorsal de toda verdadera filosofía. Hay que conceder que los que ven en la obra de Santo Tomás como una especie de arca gigante con miles de pequeños cajones que contienen la respuesta a todas las preguntas, sólo pueden caer en errores limitados (la habilidad simiesca de tirar con rapidez del cajón exacto y sacar

la papeleta adecuada ha sido considerada irónicamente como la característica más importante del «perfecto» neoescolástico). La osteofilia de que dan prueba muchos de nuestros neotomistas puede impedirles, naturalmente, alcanzar las cimas desde las cuales se perciben y divisan los más elevados conocimientos y la más profunda sabiduría, pero les protege de los peores extravíos. En cambio, quien juega de continuo con ideas fenomenológicas, o con el existencialismo sin apoyarse en el «esqueleto», se expone a grandes peligros.

A pesar de todo nos preguntamos con modestia muchas veces si el mismo Santo Tomás habría sabido dar una respuesta concluyente a la pregunta: «*¿Qué* es el hombre?» Nos parece también que el gran maestro, a pesar de su enorme capacidad de trabajo y de su inmenso saber, no contestó de manera exhaustiva a esta otra pregunta conexa con la anterior: «*¿Cómo* es el hombre?», sino que respondió a ella sólo someramente [589]. El edificio filosófico y teológico de la Iglesia, que se apoya en los dos pilares de la razón y de la revelación, supera con mucho los conocimientos menos sublimes propios de la investigación psicológica. Este hecho no sorprende cuando se reflexiona sobre él y el intento de invertir tal relación es una de las características del neopaganismo. Preferimos una filosofía o una teología alejadas de la vida a la monstruosidad diabólica de una sutil psicología sin valores inmutables.

El tomismo «puro» se adaptó armónicamente a la Edad Media porque un «esqueleto» se acomoda de manera perfectamente orgánica a una época rica en

«carne», en este caso, en valores católicos de orden espiritual y cultural. Hoy la significación del tomismo no es menor, sino distinta: se ha convertido en arma ofensiva y defensiva en una época de confusión. Sin embargo, no debemos olvidar que el cardenal Mercier, que tanto contribuyó al resurgimiento del tomismo, exhortaba a los filósofos y teólogos a considerar la obra del «Doctor Angelicus» como punto de partida y no como meta de sus investigaciones. Hoy existe también una apremiante necesidad, una verdadera sed de penetración intelectual, de comprensión y de aquilatamiento de los valores suprarracionales y tanto más cuanto que el viejo racionalismo ha hecho quiebra y el nuevo irracionalismo ha causado espantosas hecatombes. Pero hemos observado que el nuevo mecanicismo vestido con atavío tomista ha descuidado el estudio de las cualidades intuitivas, sentimentales y artísticas del hombre [590]. A pesar de todo, en el ideal del filósofo trazado por Unamuno se esconde indudablemente un riesgo mucho mayor: «No con la razón sola, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con el cuerpo todo, filosofa el hombre» [591].

Opinamos que un tomismo «seco» conduce fácilmente a fórmulas intelectualizantes, que no sólo fracasan en la aplicación práctica y carecen de fuerza convincente [592], sino que no guardan relación alguna con las cualidades fundamentales de la naturaleza humana y trabajan con conceptos divorciados de la realidad filosófica o psicológica [593]. Al ocuparnos en el hombre, hemos de ver en él una persona creada por Dios y es-

tudiar su existencia subjetiva a la luz de la realidad objetiva.

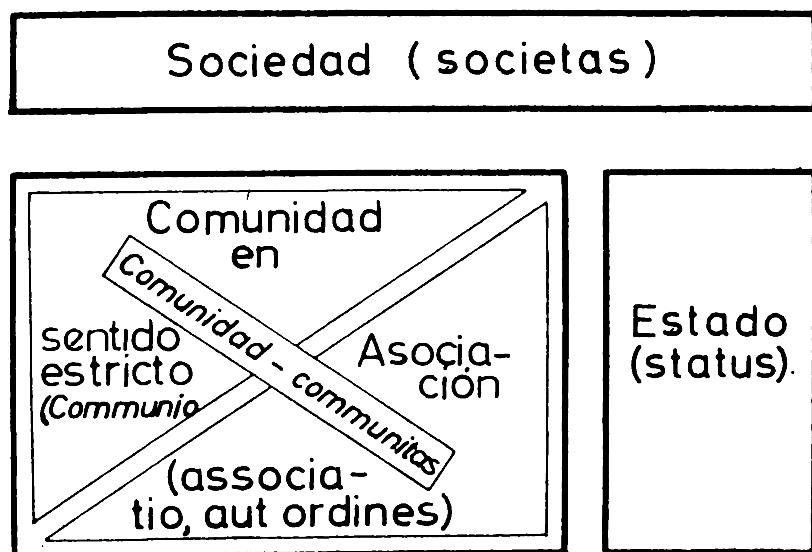
El autor confiesa que no deja de sentir la influencia del existencialismo cristiano y está convencido de que sólo es posible realizar con éxito una investigación sobre las formas políticas si se acepta plenamente la «realidad humana» y se evita el nuevo mecanicismo —aún disimulado bajo el velo del neotomismo—que tan rápidamente nos convierte en meros teorizantes. Creemos que un tratamiento constructivo de los problemas políticos sólo llega a buen fin cuando se cubre el sólido esqueleto del tomismo con la carne delicada y cálida no de un salvaje subjetivismo, sino de una imagen personal del hombre que, creado por Dios, vuelve a Dios. Esto requiere incluir en el estudio tanto la grandeza de la criatura humana como sus defectos e imperfecciones. Muchos han trabajado ya en esta síntesis, a fin de impedir que los huesos se resquebrajaran o la carne se deformara. Nosotros nos hemos limitado a andar por la senda que ellos abrieron con gran esfuerzo.

1. ¿DÓNDE ESTÁ EL ESTADO?

El problema del origen de la autoridad política, es decir, del derecho del Estado a la obediencia de los ciudadanos dentro de los límites trazados por leyes superiores, ha impresionado la mente y el corazón de los hombres pensadores, especialmente de los filósofos y aun de los teólogos.

El núcleo de la cuestión se encuentra en la pregunta siguiente: ¿Con qué derecho un hombre (o una mayoría de hombres) puede dar órdenes y establecer preceptos que otros hombres están moralmente obligados a cumplir? Podemos descartar el problema de la igualdad humana, pues incluso la tesis de la desigualdad natural o espiritual no da al más prudente, más fuerte, más sabio, o más santo, ninguna jurisdicción «automática» (es decir, no condicionada por circunstancias *especiales*) sobre los más necios, más débiles, más simples o más pecadores.

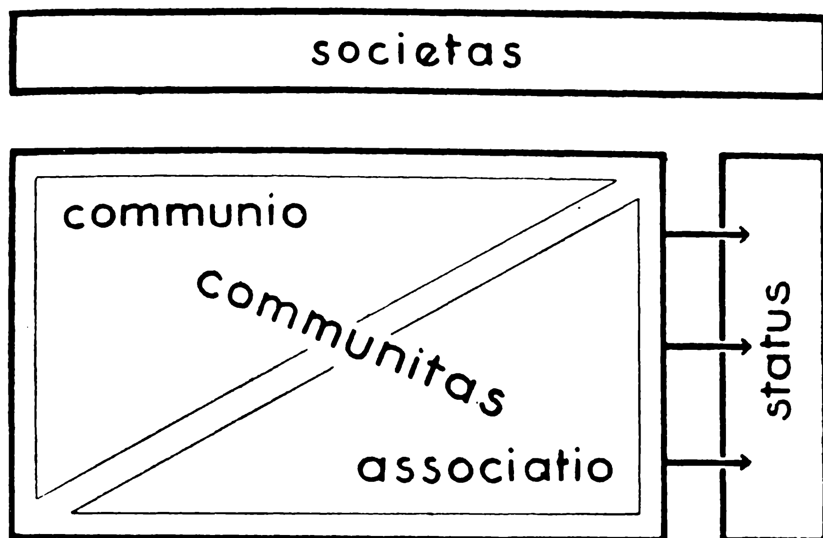
Esta cuestión fundamental no puede resolverse con una fórmula sencilla. Ante todo surgen aquí dos pro-



Esquema general de la relación entre la sociedad *(societas)*, la comunidad en sentido amplio *(communitas)*, la comunidad en sentido estricto *(communio,)* las asociaciones *(associatio aut ordines)* y el Estado *(status)*

blemas no menos candentes, a saber: «*¿Qué* es el hombre?»[594] «¿Qué es el Estado?», como también las dos cuestiones subsidiarias, estrechamente enlazadas con ellos: «¿Qué es sociedad?» y «¿Qué es comunidad?». A los efectos de nuestra investigación, definiremos estos conceptos algo arbitrariamente en un sentido que sólo muy de lejos recordará las fórmulas de Tönnies. Por *sociedad* entendemos la realidad concreta de todos los vínculos «colectivos» del hombre, sean de naturaleza afectiva o volitivo-interesada, de carácter «horizontal» o «vertical». *Comunidad* y Estado no figuran entonces como entidades verdaderamente antitéticas, ni como dos subdivisiones «sumables» de la sociedad, sino más bien como órganos y aspectos de la misma, que en los extremos de la escala no siempre se distinguen claramente entre sí pero que en sus zonas fronterizas pueden ser unidos casi espontáneamente ya a una «región» ya a otra de la sociedad. También la existencia del individuo, según el ángulo desde el cual se la considere, posee un aspecto acentuadamente comunitario, asociativo o estatal. Una y otra vez hemos tenido que enterarnos que en lo pasado y en la actualidad ciertas instituciones comunitarias tuvieron primero carácter estatal y luego «privado», podían ser organizadas «desde arriba» o «desde abajo», o creadas por el sector privado, y fueron estatificadas («socializadas», «nacionalizadas») por cualquier causa. En la Edad Media las líneas divisorias entre Estado y comunidad eran aún mucho más borrosas siendo necesario distinguir a su vez dentro de ésta las comunidades «naturales» (familia, etc.) y aquellas de índole más

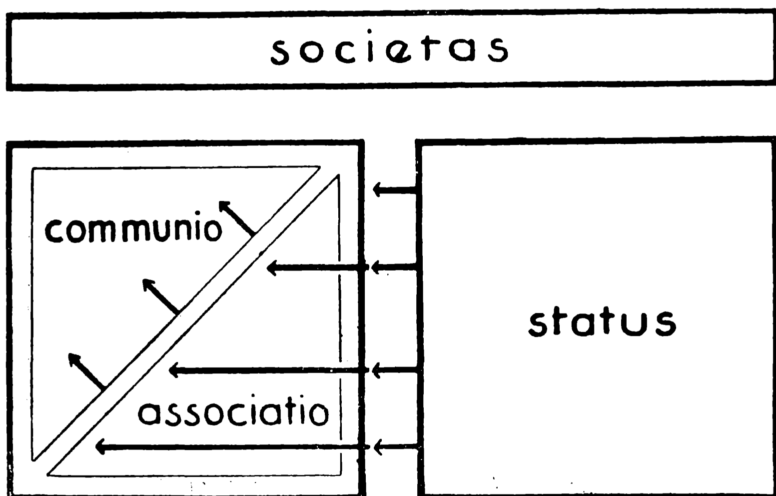
asociativa (gremio, orden, etc.)[595]. Las dificultades que surgen cuando se intenta agregar el sistema feudal al Estado, a la comunidad o a la organización asociativa



La situación en épocas eminentemente cristianas

son insuperables. De todos modos, no debe olvidarse que Santo Tomás no sólo llama al hombre «animal naturaliter sociale» (1, q. 96, a. 4), sino que también lo caracteriza como «animal sociale et politicum» (*C. G.*, III, 85). Así, pues, la distinción entre el elemento puramente estatal y el comunitario (en el sentido lato del término) no quedó totalmente oculta para el Aquinatense. Ciertamente, no encontramos en el Doctor Angélico una nítida y constante separación entre ambos conceptos, deficiencia que es demasiado superficial explicar por las formas sociales de existencia en-

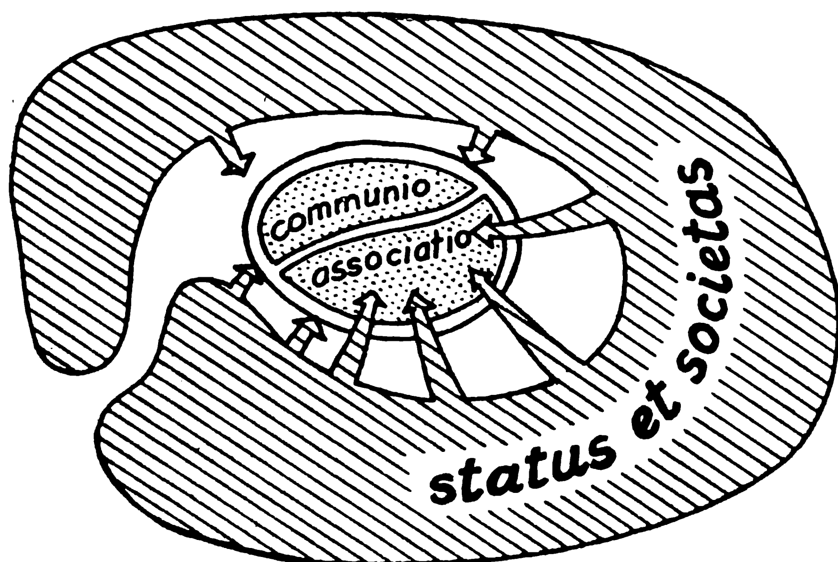
tonces vigentes. Hay conocimientos que nos son más fácilmente accesibles a través del desenvolvimiento histórico. Las experiencias son acumulativas; no se ve del mismo modo el paisaje desde el llano que desde la cumbre.



La situación pagano-totalitaria. Fase inicial

Si establecemos un paralelo entre las formas medievales y la actualidad, y nos permitimos luego volver la vista a la antigüedad, veremos en seguida que la Edad Media ocupa una posición especial como época eminentemente cristiana. Hoy, como en la antigüedad, el Estado reclama un espacio mucho mayor e «irradia» mucho más enérgicamente su influjo hacia las esferas comunitarias. Las fuerzas no estatales de la sociedad están hoy, como entonces, débilmente desarrolladas y

por ello el Estado. sin la traba de ninguna organización asociativa independiente, irrumpe en las auténticas esferas privadas, en el ámbito de la comunidad e incluso en el dominio de la persona irreiterable e insustituíble. En la Edad Media, en cambio, las fronteras entre las distintas regiones de la existencia eran muy borrosas y sus dimensiones diferentes. Las asociaciones [596] ejercían a menudo funciones que hoy se arroga el Estado. Con estos almohadones y parachoques entre Estado y persona, el individuo estaba entonces mejor protegido que hoy.



La situación pagano-totalitaria. Fase avanzada

Este ocasional crecimiento y encogimiento del Estado debe llamarnos a reflexión. No es casualidad que en los tiempos de apogeo del cristianismo el Estado se

redujera al mínimo y que bajo la monarquía pagana o en épocas paganizadas esté sometido a una proliferación enorme [597] El cristianismo, con su afirmación de lo personal [598], insistirá siempre en que, dentro del marco de lo que racionalmente puede realizarse y teniendo presente la naturaleza social del hombre, la responsabilidad y la decisión deben quedar en manos del individuo. Sólo donde la persona por su limitación «fragmentaria» no puede cumplir sus fines sino con el concurso natural de la familia (o de amigos íntimos), este cometido primario del individuo deja de existir y el principio de subsidiariedad pasa a ejercer sus derechos. Donde la familia no basta para llevar a cabo misiones necesarias, han de correr con ellas las fuerzas comunitarias. El Estado debe intervenir sólo en último caso, al fallar la comunidad y sus asociaciones. Con todo, no hay que olvidar la existencia de funciones privativas del Estado como tal y que no caen dentro del principio de subsidiariedad, v. gr.: la guerra y la política exterior.

Esta hipertrofia de las funciones estatales, este «anexionismo», constituye indudablemente un fenómeno natural, pues el crecimiento es un principio biológico y ontológico de general validez: solamente lo que agoniza o lo infinito no crece. Ahora bien, si el Estado tiene la posibilidad de ganar terreno en el cuerpo social, la responsabilidad de tal expansión recae sobre la debilidad de las esferas comunitarias, familiares y personales. La naturaleza no tolera el vacío y las estructuras sociológicas pertenecen en este sentido a la «naturaleza». Por eso no es de maravillar que, compara-

do con las «imagines Dei» del cristianismo, el «hombre débil» del paganismo antiguo o de las épocas neopaganas, se afronte débil con las fuerzas colectivas y políticas de la sociedad y, por consiguiente, del Estado. Más aún, según la concepción católica, el hombre no sólo es viva imagen de Dios, sino que—como indicó ya claramente Santo Tomás—es realmente «rey y sacerdote» por su condición de persona irreiterable con voluntad libre y personalísima primacía de la conciencia. El concepto protestante de un «lisiado por el pecado» con un «servum arbitrium» y entregado sin amparo a un irracional «deus absconditus», es ciertamente cosa distinta. Por eso no debe sorprendernos la fuerza y la absoluta coactividad ética de la idea protestante (tanto luterana como calvinista) del Estado. El cisma oriental, en cambio, con su «theosis» (deificación) final del hombre, está más cerca de las concepciones católicas. De ahí la más fácil irrupción del Estado en el ámbito «civil» dentro del mundo protestante, irrupción que tiene un carácter evolutivo, gradual y por tanto orgánico-armónico, mientras el Estado totalitario en el área católica o cismático-oriental aparece no a la manera de Estado bienhechor democrático, sino como tiranía brutal sostenida muchas veces sólo por una minoría [599].

2. ¿QUÉ ES EL ESTADO?

Con las consideraciones precedentes ha quedado quizá algo más nítida la silueta del Estado dentro de la

sociedad humana. Indudablemente, hoy, mucho más que en la antigüedad, vemos que el Estado no sólo gana terreno de continuo y penetra en un número progresivamente ascendente de aspectos de la vida, sino que se arroga también una creciente autonomía, se va independizando de las cada vez más débiles fuerzas comunitarias y su «dureza» crece sin cesar. Finalmente, se le puede comparar con el caparazón de una langosta que no sólo se ajusta al animal como una coraza, sino que a la vez hace el papel de esqueleto. Así, en una situación neopagana, el Estado, que se coloca sobre una masa como un caparazón duro y que cierra herméticamente, es lo único que todavía da consistencia a la sociedad inorgánica y carente de estructura. En tales circunstancias, una piel no sería suficiente; ello muestra el grado de enfermedad, el grado de colectivización igualitaria, fundada, por una parte, en la falta de fe en Dios y, por otra, en la falta de fe en el individuo. Pues el hombre, como indica ya Santo Tomás [600], viene de la nada y sin Dios continúa siendo nada. De otro lado, la completa separación entre caparazón y carne, entre Estado y comunidad, es ajena a una época católica que ni equipara Estado a comunidad ni los separa del todo.

Ahora bien, ¿qué es el Estado? Casi todas las definiciones que encontramos en los manuales se acercan peligrosamente (las más de las veces sin quererlo) al concepto unilateral de democracia; sin embargo, es obvio que existen también Estados de forma fundamentalmente diversa. El *Görreslexikon* (vol., IV, col. 1.805, ed. 1933) da el nombre de Estado a «una

puralidad de hombres que no sólo se basa en una coexistencia superficial, fortuita, temporal o espacial, que no sólo es una suma de hombres, sino que constituye una pluralidad asociada para formar una unidad. El Estado tiene esto de común con las demás uniones sociales. Pero en el Estado, la pluralidad de hombres es la gran masa de éstos, el pueblo que vive en una determinada y acotada parte de la superficie terrestre: el territorio del Estado» [601].

Esta definición no difiere de la de nación (política), aunque en las explicaciones siguientes se aluda al aspecto de *soberanía*. El concepto de Estado queda cogido a menudo en el laberinto de la semántica, con lo que el problema de circunscribirlo resulta distinto en casi cada lengua.[602]. Más fácil que la obligada declaración de la naturaleza del Estado es la declaración de su finalidad, como trata también de hacerlo el *Görreslexikon* (vol. IV, col. 1.832): «El fin del Estado reside en el fomento del bien común mediante la protección jurídica, exterior e interior, prestación de ayuda y promoción positiva de todos los intereses que contribuyen al bienestar terreno de los ciudadanos, sin perjuicio de su autodeterminación y libre actividad» [603]. Así, pues, nos encontramos aquí en una situación que recuerda mucho nuestra relación con la electricidad: conocemos bien sus efectos, pero nada concreto podemos decir de su esencia.

Con todo, puestos a tener que dar una definición, diríamos que el Estado es «una organización social que, dotada prácticamente de poder soberano dentro de límites geográficos determinados, tiene como finalidad

la defensa interior y exterior de aquellos intereses del bien común, para cuya protección o realización no bastan las fuerzas comunitarias (asociativas o privadas-personales)». (El término «prácticamente» está usado aquí en sentido estricto, pues la soberanía del Estado se halla siempre limitada por el derecho natural y divino.)

Dos características saltan en seguida a la vista en esta definición: 1) El principio de subsidiaridad [604] con el aspecto de graduación, principio que incluso en el Estado totalitario no falta nunca *del todo* y que en el Estado ideal ha de estar bien desarrollado, a fin de desterrar el espectro del Leviathan. 2) El hecho de la soberanía, que no está afectado por pactos interestatales. Sin embargo, únicamente la soberanía tiene un carácter exclusivamente estatal, pues la subsidiariedad puede también actuar en otras entidades (asociativas, familiares). La soberanía, empero, significa poder, pues en caso de necesidad sólo por medio de la fuerza puede ser mantenido y defendido el bien común contra los enemigos externos e internos. Soberanía es, por consiguiente, *poder* y *derecho al poder* («moral» y «físico») en el sentido de una autoridad efectiva y coactiva. Por eso no son desacertados los términos ruso, polaco, yugoslavo y canadiense, empleados para denotar el Estado, términos que envuelven la alusión al poder. Así, pues, el Estado es la suprema autoridad social, la cual *puede* intervenir *coactivamente* en la vida del ciudadano (que tal intervención se realice con razón o sin ella, es cosa que ha de verse en cada caso). El hecho de que el Estado reciba—o al menos *deba* recibir—vida, «color»

y carácter de las fuerzas comunitarias, carece de importancia a ese respecto.

Por lo que concierne al «poder» y a su fuerza coactiva, en una sociedad civilizada hay que dirigirse al Estado, el cual «prácticamente» lo ejerce sólo en virtud de sentencia judicial (explícita o implícita). Así, yo no puedo penetrar en la casa de mi deudor moroso con el fin de sustraerle su piano o sus cubiertos de plata; para conseguir mi dinero, debo optar por dar un rodeo pasando por el Estado, el cual no sólo resuelve sobre mi demanda, sino que posee también los medios para, en caso de necesidad, llevar a la práctica dicha resolución con la fuerza. En esto se distingue un «tribunal de arbitraje»—que debido a su naturaleza asociativa no puede ser coactivo—de la judicatura estatal, que, en nombre de Dios y del Estado soberano, administra justicia y hace cumplir el derecho. Sólo en las construcciones artificiosas y utópicas se hace el Estado equivalente al «pueblo del Estado», pueblo con el que ciertamente aquél sigue relacionado. Precisamente esas identificaciones de Estado y pueblo son (a menudo, inconscientemente) intentos preliminares de llegar a un concepto totalitario de aquél. También es obvia la razón de que las tentativas realizadas en los últimos ciento sesenta años para poner en concordancia total al Estado con una clase determinada de súbditos y de fundirlos, hayan conducido a la moderna tiranía bajo el signo de la absoluta identidad. El Estado que sólo se apoya en una nación (en el sentido vulgar del término), en una raza, en una clase, o en los seguidores de una ideología de partido, utilizando el lecho de Procusto

de esa uniformidad, pasará a extirpar, reducir al silencio, desterrar, asimilar o nivelar a todas las minorías discrepantes que por su «status» no hayan de concordar con el «programa del Estado». No existe en verdad, una razón concluyente por la que un Estado que no está enderezado ante todo al bien común, sino que aspira primariamente a estar «ligado al pueblo», haya de acabar en formas democráticas avanzadas de carácter negativo, cuales nos las ha ofrecido el Estado nacionaldemocrático, nacionalsocialista, fascista o internacional socialista. Decimos que no hay razón concluyente, pero hemos de afirmar que hay una «invitación» psicológica.

En tales Estados no tenemos un poder, una εςουσια, que se refiera al bien común dentro de una entidad de contorno geográfico estable, sino la absoluta confusión de un cierto tipo de hombre con el contenido y fin del Estado. Es evidente que aquí no cabe ya hablar de bien *común*. El Estado se convierte entonces en un instrumento con el que se crea el «pueblo único» y las intervenciones quirúrgicas no se quedan en operaciones de cirugía estética, sino que pasan a ser verdaderas amputaciones, *social engineering*. Así, el Estado nacionaldemocrático *(La République une et indivisible)* se ha distinguido por la asimilación violenta de minorías étnicas y por la nivelación centralista de diferencias locales [605]. Por su parte, los nacionalsocialistas fueron más lejos, no dándose por satisfechos con la unidad lingüística y añadiendo a las exigencias de ésta postulados biológicos. También aquí el «character indelebilis» del hombre en su esfera biológica hace im-

posible toda asimilación espontánea. El Estado fascista operaba en parte, con conceptos nacionales y, en parte, con conceptos legales, y su suavidad en comparación con el Estado nacionalsocialista era consecuencia de una veneración más bien superficial del Estado, que forzosamente había de ser menos totalitaria que el concepto nacionalsocialista con su identificación de pueblo, sociedad, comunidad y Estado. Como Italia contaba sólo con minorías nacionales muy pequeñas —en el Tirol central, Venecia Julia y Piamonte occidental—, las asimilaciones forzosas y las «desnacionalizaciones», fueron, con toda su brutalidad, una característica fascista de alcance puramente local. El culto al Estado constituyó la nota saliente de la Italia de Mussolini. A su vez, entre los comunistas, la «dictadura del proletariado», y con ello la nivelación hacia abajo, fué el núcleo del programa del Estado soviético. Por supuesto, esta «dictadura del proletariado» (que a sabiendas ponemos entre comillas) y el proceso de socialización van estrechamente asociados a una monstruosa omnipotencia estatal, que crea automáticamente nuevas oligarquías las cuales introducen un nuevo estilo de vida en una nación dotada de nueva estructuración jerárquica. Mas, para alcanzar este fin, las antiguas aristocracias deben ser aniquiladas, desterradas o, por lo menos, expoliadas. Como vemos, una teoría del Estado y de la autoridad que admite una interpretación populista equivale a una invitación para determinadas identificaciones entre Estado y pueblo. Pero el día en que entremos en el terreno de las identificaciones nos encontraremos en seguida cara a cara con la invitación

psicológica para llegar al uniformismo del pueblo. Los monismos proliferan entonces alegremente [606]. Una filosofía puramente mecanicista rechazará con sincera indignación estas falsas conclusiones, pero ello no excluye la necesidad de distinguir netamente un «non-sequitur» lógico-formal de un «non-sequitur» psicológico. Vuelve uno a acordarse aquí de la sabiduría de Pascal: «Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît pas.» Con esto tiene también relación el pensamiento de que Dios colocó en el cuerpo humano el cerebro en plano más elevado que el corazón, el hombre ha invertido con frecuencia tal relación.

Esta argumentación negativa de índole más existencial que esencial, parece apoyar la validez de nuestra tesis, que caracteriza al Estado como un poder social poseedor de autoridad puesto en última instancia al servicio del bien común. La alusión al Estado total popular refutaría en el plano de la práctica, pero no de la teoría, a los partidarios de la identificación de pueblo y Estado. Evidentemente, hay que tener en cuenta ante todo que las cosas que sirven a un individuo (a una mayoría), no por eso han de originarse necesariamente en el objeto. Las partículas «de» y «para» no pueden intercambiarse. Sin embargo, para llegar a un exacto conocimiento de la naturaleza del Estado es absolutamente imprescindible ver hasta qué punto tiene éste su explicación en la imperfección de la naturaleza humana caída. Es ésta una cuestión disputada de antiguo, en la que la gran mayoría de los teólogos católicos se han inclinado a la idea de que en el Paraíso habría habido también un Estado. Como hom-

bres modernos que no sólo hablamos un «lenguaje» distinto del de la Edad Media y de la escolástica tardía (¡otra vez el problema de la semántica!), sino que poseemos también una experiencia política más rica (y más dolorosa) y hemos visto el perfil de no pocas cosas con mucha mayor nitidez que nuestros abuelos, podemos abordar la cuestión en forma diferente de como la abordaron los pensadores de una época unitaria. La luz deslumbrante y fría de nuestra época bárbara, que no permite ya el claroscuro artístico, viene a ayudarnos.

3. EL ESTADO Y EL PECADO ORIGINAL

Al abordar la importante cuestión de si el Estado, según lo hemos definido, está condicionado por el pecado original, lo primero que hemos de hacer es analizar detenidamente las consecuencias inmediatas de la primera caída. La Iglesia nos enseña que el hombre fué despojado de sus dones extraordinarios y debilitado en su naturaleza [607], «spoliatus gratuitis et vulneratus naturalibus». Así enumera por ejemplo, entre los dones perdidos, la vida eterna sobre la tierra requerida por un cuerpo naturalmente perfecto. Por la nueva presencia de la muerte, el tiempo adquiere para el hombre el significado que en general posee para nosotros («bien terreno» y también «moneda»). Un cuerpo perfecto, inmortal, que no envejezca, con un cerebro perfecto como instrumento acabado del alma, reclama una serie de formas de existencia radicalmente diversas de las nuestras.

Ahora bien, no hay duda de que Santo Tomás y la mayor parte de los grandes teólogos, excepto San Agustín [608], opinaron que aun sin el pecado original no se habría eludido en el Paraíso la existencia del Estado; para el Aquinatense el hombre es no sólo «animal sociable», sino también «politicum» [609]. Se afirma con frecuencia que San Agustín y, siguiendo sus huellas, Gregorio VII profesaron la opinión de que el Estado no era consecuencia del pecado original. Sin embargo, esta afirmación repetida por O. v. Gierke [610] ha sido refutada con precisión suma por O. Schilling [611]. Lo dicho no significa que ningún teólogo se atreviese a sostener la tesis contraria a la que acabamos de señalar como más extendida; pero tal tesis fué parecer de una minoría [612]. La situación es distinta en la teología protestante. Así, Lutero parece estar convencido no sólo de que el Estado es una consecuencia automática del pecado original, sino también de que tiene el carácter de «pena accesoria» [613]. Como es natural, hay que rechazar absolutamente tal punto de vista. No es necesario llamar de manera especial la atención sobre el hecho de que esta doctrina se basa en un maniqueísmo oculto, que quizá explique también el dualismo genuinamente luterano de ética privada y ética política.

Si consideramos con atención, «sine ira et studio», el campo de actividades del Estado, tal como lo conocemos, dudamos sinceramente de que hubiese podido desempeñar en el Paraíso una función efectiva. Porque, ¿cuáles son las tareas del Estado? La guerra, la vigilancia de la salud pública, la legislación social, la administración de justicia, la inspección de fábricas y

cementerios, la regulación del tráfico, la constitución de comisiones examinadoras, la policía criminal, el régimen penitenciario, etc. En relación con esto hemos de señalar que Ortega y Gasset consideraba muy acertadamente el automóvil como símbolo de la mortalidad humana. Pues si poseyéramos un cuerpo inmortal podríamos ir a pie tranquilamente de Lisboa a Constantinopla o a Shangai. (De ahí la relativa indiferencia ante el tiempo en las culturas condicionadas por lo religioso; piénsese, por ejemplo, en el «mañana» español, el «domani» italiano y el «zawtra» ruso.) Aun cuando se hubiesen fabricado automóviles en un Edén eterno, el hombre exento del pecado original habría sido un perfecto conductor y ello habría hecho superflua la policía de tráfico y las señales luminosas. En caso de que se hubiesen producido accidentes, éstos no habrían sido graves, dada la inmortalidad de los hombres. Incluso las reparaciones habrían constituído un placer, ya que el trabajo no se habría realizado con el «sudor de la frente». Los pleitos por daños causados se habrían arreglado mediante arbitraje (por tanto, en el plano de lo asociativo)—¿quizá por medio de un club del automóvil?—, pues estaría de sobra una sentencia apoyada por la policía. El hombre perfecto habría comprendido al instante que el bien común exigía obedecer las decisiones del tribunal arbitral. Sin el pecado original no existirían universidades del tipo de las nuestras, ni medicina, ni estudios jurídicos [614], probablemente tampoco habría escuelas técnicas superiores, ni teología, tal como hoy la entendemos, ya que en tales circunstancias no existiría Iglesia sacramental, pues

Dios en el Paraíso no era ningún «Deus absconditus».

No se trata de una cuestión sin importancia. Es preciso saber si el Estado se cuenta entre las calamidades sobrevenidas por el pecado original, tales como la enfermedad, el trabajo penoso, la falta de memoria, etc., etcétera, si constituye una «respuesta necesaria» a una situación difícil, o si pertenece al ámbito del hombre perfecto. Hay, por tanto, tres posibilidades. La respuesta luterana al problema, de la que conscientemente nos apartamos, ha ejercido siempre poderoso influjo en la «teología política»[615] de Alemania, hecho que ha traído gravísimas consecuencias. Desde el momento en que se ve en el Estado un castigo divino no sólo se hace discutible el derecho de resistencia, sino que los gobernantes quedan también psicológicamente «invitados» como ejecutores de un castigo, a gobernar de manera cruel, insensata y brutal. En cambio, nosotros nos inclinamos a colocar al funcionario y al estadista en la misma categoría que el sacerdote el médico y aun el técnico, todos los cuales pueden considerarse como «samaritanos» del hombre afectado por el pecado original[616]. El Estado es, pues—lo hemos dicho ya—, una muleta. La muleta no es un castigo para la pierna amputada, sino una ayuda legítima. El problema del mejor Estado es el problema de la mejor muleta. Y no comprendemos por qué han de menospreciarse las buenas muletas y los buenos fabricantes de ellas. Una buena muleta, un hermoso bastón, unas gafas elegantes, un vestido magnífico, un automóvil de líneas aerodinámicas pueden despertar nuestra admiración y

nuestro deseo de poseerlos, aunque en determinadas circunstancias cabe que algunas de estas cosas sean percibidas como una carga o un mal necesario.

4. EL PROBLEMA DEL ORIGEN DE LA AUTORIDAD

> «Si Dios mismo se levantase ante las multitudes en forma palpable, el primer deber del hombre sería negarle la obediencia y considerarle como un igual con quien se discute, no como el señor a quien se aguanta.»
>
> J. JAURÈS [617].

> «Schatow manifestó que si en Rusia había de haber una revolución, ésta debía comenzar con la propagación del ateísmo. Un viejo capitán, de aspecto rudo y cabellos grises, estaba allí sentado, guardando silencio desde hacía mucho rato y sin decir una palabra. De pronto dió un saltó en medio de la habitación y dijo en voz alta, como hablando consigo mismo: «Si no hay Dios, ¿cómo puedo ser capitán?» Cogió su gorra, levantó los brazos y salió precipitadamente.»
>
> DOSTOIEWSKI [618].

El problema del origen (y también el de la transmisión) de la autoridad es el más importante y fundamental de toda la teoría política. A la verdad, esta cuestión no tiene relación *directa* con la de la jerarquía de las distintas formas de gobierno; sin embargo, el filósofo y el teólogo, que tienen vivas ante sus ojos la teoría, la práctica y los conflictos existenciales del hombre, saben que la cuestión de las formas de gobierno no está separada por un vacío de la problemática

relativa a la fuente de la autoridad. Acoplando ambas cuestiones—propósito inoportuno—el problema de la transmisión de la autoridad habría ganado actualidad. Con todo, es significativo que el cardenal Billot, S. J., que tan inflexible se mostró contra la condenación de la «Action Française», afirme que entre la encíclica *Diuturnum illud* y la postura de la escolástica no existe la más mínima oposición [619]. Por otra parte, el P. Yves de la Brière, en un artículo inserto en el *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* [620], ve claramente que la invitación psicológica al corto circuito: soberanía popular = democracia; y el P. P. Brouillard, colaborador del *Dictionnaire de théologie catholique*, llama, no sin razón, a la teoría suarista de la autoridad «théorie de la démocracie originelle» [621], expresión que puede aplicarse a Suárez, pero no a Bellarmino. Si nos atrevemos a recoger de nuevo todo este conjunto intrincadísimo de cuestiones, sírvanos de disculpa el que en las grandes épocas calamitosas de la historia—y en una de ellas nos encontramos indudablemente hoy—las raíces y esencias de las cosas no sólo aparecen con mayor caridad, sino que también ejercen una influencia más apremiante sobre el pensamiento y la acción.

Si volvemos la vista a los escolásticos, que, haciendo derivar la autoridad de Dios, la otorgan al pueblo, el cual la transmite luego a los gobernantes, hemos de tener muy presente el carácter cerebral y racional de esta teoría política. ¿Hasta qué punto puede conservarse en la práctica la pureza de la misma? Los padres Servière y Brodrick, S. J. [622], no dudan de que

San Roberto Bellarmino era un monárquico que por razones de «ventaja práctica» y de «oportunidad» [623] creía conveniente «para estos tiempos» una forma mixta de gobierno. Sin embargo, Bellarmino, que pertenecía a la escuela de la «soberanía secundaria del pueblo», no podía menos de acentuar reiteradamente que hay que preferir la monarquía a la democracia si *sólo* se puede elegir entre ambas formas en estado puro [624]. Mas, por otro lado, es preciso dar la razón a una escuela de pensamiento político nacida en América y que antiguamente estuvo también representada en Alemania, según la cual, las opiniones jurídico-políticas de la escolástica jesuítica de los siglos XVI y XVII (como también las de sus precursores medievales) tienen un innegable núcleo democrático fundado en la teoría de la delegación de la autoridad política. Como hemos hecho resaltar ya repetidas veces, este núcleo es de carácter psicológico más que lógico. Cumple volver a distinguir aquí entre Suárez y Bellarmino. Según Suárez, el pueblo *puede* elegir para sí una autoridad, pero no es necesario que lo haga, y puede quedar en un estado de democracia directa [625]. Bellarmino, en cambio, *obliga* al pueblo a delegar [626] la autoridad. Probablemente adopta esta posición porque le desazona el *deterrimum regimen* de la democracia [627], es decir, de la democracia directa. (No debe olvidarse que las «elecciones generales» le horrorizaban) [628].

Con ello la teoría jesuítica antigua (en oposición a la moderna) lleva en sí una invitación psicológica al «democrrepublicanismo». Por eso hemos de juzgar con benevolencia [629] a F. J. Sthal cuando califica de pre-

cursores de Rousseau las concepciones de estos teólogos de la Contrarreforma, dirigidas principalmente contra el césaropapismo de Jacobo I [630]. Hubo incluso teólogos católicos que consideraron erróneamente como contractualistas [631] las opiniones de Suárez y Bellarmino. Es sintomático que algunos católicos americanos, sufriendo bajo la acusación general de actitud antidemocrática y autoritaria, difundieran la leyenda de que Jefferson «copió» [632] su declaración de independencia de Bellarmino. Si los nacionalistas americanos católicos pretenden hallar a toda costa un abuelo católico de su sistema jurídico-político, deben aplicarse a descubrir las relaciones ideológicas entre Santo Tomás, Hooker y Locke.

5. PODER, SABER E INTELIGENCIA

Al abordar directamente el problema del origen de la autoridad política, hemos de consultar ante todo la Sagrada Escritura. Especialmente decisivo es aquí un texto de la epístola de San Pablo a los romanos (12 1-7), que a menudo ha sido mal interpretado por los reformadores y sus partidarios. Estos autores suelen confundir o equiparar *poder* y *autoridad*. Hemos aludido ya a la «obediencia paciente» de Lutero a la autoridad cruel y aun injusta [633]. A pesar de una opinión contraria muy extendida, Calvino no pensó acerca de este punto en forma esencialmente distinta [634].

Por mucho que la Reforma y su escuela hayan incurrido en exageraciones y desacertadas explicaciones,

sería precipitado querer pasar completamente por alto la situación *externa* de un poder que funciona (gobierno). Tal actitud no sólo es ajena a la realidad, sino contraria a la Biblia, lo que en definitiva es igual. No sería de aprobar en modo alguno que teólogos católicos se esforzaran *de propósito* en adoptar un punto de vista lo más alejado posible de la concepción protestante. En teología, la oposición por la oposición conduciría a resultados raros y aun muy desagradables. Tal posición no se compaginaría con la soberanía del pensamiento católico.

Al Estado, tal como lo hemos definido, le pertenece indudablemente la «potestas coercendi» y, por tanto, la posibilidad de obligar a obrar a los ciudadanos en determinado sentido o de impedirles ciertas acciones con medidas coercitivas. Las consecuencias del pecado original [635] estorban la inmediata comprensión de la necesidad de una obediencia exigida por el bien común y hacen necesaria la amenaza (por lo menos) de la coacción física. Pongamos el caso de una inundación. Esta produce: a) un pánico; b) un daño efectivo; c) el peligro de desgracias aún mayores por un ulterior desbordamiento del agua o por epidemias; d) una inseguridad general debido a bandas de salteadores que utilizan el caos en provecho propio. El pánico paraliza las fuerzas sociales (comunitarias) que han sido llamadas para intervenir. El número de habitantes de la región afectada por la catástrofe es demasiado pequeño para poder construir diques a toda velocidad. Los fugitivos, desarmados y hambrientos, no son capaces de hacer frente a los bandidos. En las provincias vecinas

el común de las gentes no tiene idea de la gravedad del peligro.

Indudablemente, el Estado, en virtud del principio de subsidiariedad, debe defender, prestando protección y ayuda, el bien común. Soldados, policías y ciudadanos, tanto voluntarios como forzosamente movilizados, son enviados a la comarca amenazada. En caso necesario, la Policía puede hacer uso de las armas contra los bandidos. Se dictan órdenes cuya infracción es castigada. Se llevan a cabo vacunaciones obligatorias (para defensa del bien común, como las restantes medidas). En esta crítica situación el Estado no intenta, mediante una «propaganda ilustrativa» cuyo resultado la crecida de las aguas no espera, persuadir a la gente del peligro de la inundación y de la necesidad de medidas protectoras. En lugar de proceder así, interviene violentamente, y como sus ciudadanos no poseen un entendimiento perfecto, se ve precisado a dar *disposiciones* cuya inobservancia trae consigo sanciones. Ahora bien, las sanciones, como recurso intimidatorio, sólo son posibles donde existe un *poder*. Y los recursos intimidatorios son necesarios donde la persuasión falla, mientras que las simples amenazas se hacen imprescindibles donde el arte de la persuasión *puede* fallar [636]. A ello se agrega otro factor: el proceder con arreglo a un plan, proceder que únicamente puede desenvolverse desde «arriba», a vista de pájaro, por decirlo así, no desde el plano del individuo particular. Es posible que el plan o los planes no sean los mejores; también lo es que algunos ciudadanos, constreñidos a seguir uno determinado, sean más sensatos que los planificadores

oficiales y hayan proyectado planes mejores. El Estado no es infalible, porque no sólo está condicionado por el pecado original, sino que en sus jefes se halla asimismo debilitado por dicho pecado. E «instalado» con imperfección, no lo dirigen necesariamente los mejores. Sin embargo, en teoría, debieran éstos gobernarlo [637]; queda en pie, por tanto, el problema estructural básico de todo Estado: hacer llegar los «natural aristoi» (para emplear palabras de Jefferson) a los primeros puestos. (Como que el talento equivale a un llamamiento de Dios, a una vocación, quienes lo poseen tienen la obligación de ponerse al servicio de la comunidad, a disposición del Estado [638].) En la situación propuesta por vía de ejemplo es mejor un plan medianamente bueno contra los daños de la inundación que ninguno, y por eso el ciudadano prudente está obligado a cumplir las disposiciones, a pesar de los defectos de las mismas. Con ello volvemos a preguntarnos de dónde recibe su autoridad el Estado, que *debe* tener poder. Sin éste, el Estado no puede ser eficaz. Sin fuerza coactiva instantánea queda reducido a comunidad, a asociación. El poder es, por tanto, un atributo externo del Estado. Pero, en cambio el poder no prueba ni con mucho la existencia de autoridad. Un atracador puede tener poder, mas no por eso posee autoridad, es decir, derecho a la obediencia garantizado por Dios.

Como sabemos que además de la voluntad de Dios, hacen acto de presencia en el universo otras potencias volitivas, no podemos situarnos en el punto de vista de una respetuosa pasividad y hemos de investigar la razón justificativa de todo ejercicio de poder. En vir-

tud de tales consideraciones analíticas, podemos entonces adoptar una actitud de afirmación, de resistencia o de indiferencia. Donde se presente un poder y pretensiones de poder, hemos de irles al encuentro sin prejuicios. Una pistola no es de suyo buena ni mala; una pistola en la mano de una persona suscita en nosotros estas interesantes preguntas: ¿Quién? ¿Cómo? ¿Para qué? Es obvio, pues, que han de ser objeto de consideración tanto la finalidad y las repercusiones del poder como los propósitos y las convicciones de quien lo posee. Un poder potencial sin autoridad no puede menos de provocar inquietud; en cambio, un ejercicio eefctivo del poder sin autoridad es ya un mal, pues probablemente se está empleando la coacción (fuerza física o coacción psíquica por miedo) en beneficio de un «bonum particulare» (mejor, en provecho propio), no del bien común.

Pero la εςουσια (para usar el mismo vocablo de la Sagrada Escritura)—poder o autoridad—ha de estar en relación positiva con su finalidad: el bien común. No es fácil traducir exactamente el término εςουσια, pues etimológicamente se acerca al concepto de «poder» y, atendiendo al sentido, al de «autoridad». La palabra raíz, εςεστι (es permitido), apunta a ambas direcciones; sin embargo, εςουσια significa originariamente facultad y, por ello, también libertad, arbitrariedad e incluso osadía y desenfreno, adquiere luego el sentido de poder y, finalmente, el de poder público. «Auctoritas» (de «augeo» = aumentar, desarrollar, fundar, crear) se aproxima a autoridades, en tanto que «potestas» (como lo encontramos en este pasaje de la Vulgata)

tiene su origen en «potis» (el que puede). También aquí domina el sentido de «fuerza», que al derivar hacia «poder», se aproxima poco a poco a nuestra autoridad.

No se puede olvidar aquí que para el hombre exento de pecado original, autoridad y poder se acercan hasta identificarse. En virtud de su conocimiento moral e intelectual, la autoridad tiene también para él poder coactivo sin recurrir a medios violentos restrictivos [639]. Inversamente, en un mundo perfecto el poder se identifica también con la autoridad, pues en tal mundo no puede ejercerse el primero sin la segunda. Un orden perfecto, creado por Dios, no permite otra cosa. La separación de ambos conceptos sólo es concebible, posible y efectiva, por la imperfección de la sociedad caída. Hay autoridades que no obran automáticamente ni disponen de fuerza; hay poder que no sólo se halla desprovisto de autoridad. sino que se vuelve contra la autoridad, que *siempre es divina,* tanto si se trata de la del mismo Dios, como si se trata de otra dimanada de El. La proposición «omnis auctoritas a Deo» debe quedar siempre en pie. Y cabría añadir también «omnis potestas a Deo», pues yo no podría levantar mi mano si Dios no hubiese creado mano, nervios, cerebro y músculos. Evidentemente, existe la posibilidad de *abusar* de este ademán v. gr.: cometiendo un homicidio. La voluntad divina (por un inescrutable decreto de Dios) no reina sola en este mundo. Poseemos la «libertas arbitrarii», dicho más exactamente, la «potentia ad utrumlibet» [640], esto es, podemos mover o dejar descansar nuestra mano. De ahí, que sea posible

la existencia de un poder sin autoridad; más aún: que el poder se ejerza contra el plan y el orden establecidos por Dios, pero no contra su voluntad concreta o su intención.

Por todas estas razones creemos que el término εςουσια de traducirse por «poder legítimo», es decir, dirigido al bien común y unido a la autoridad. Para que el «poder-autoridad» pueda ser calificado θεου διακονος debe ser «racional», esto es ordenado y subordinado a su fin natural. Un soberano que dispone del poder, pero abusa de él y daña constantemente el bien común, no es un «funcionario de Dios», un λειτουργος θεου, pues Dios es la «summa Sapientia» y la bondad suma. Tal soberano carece de autoridad, o sea de capacidad creadora y acrecentadora derivada de Dios y, por lo mismo, no tiene derecho a la obediencia. Si, después de todo, hay que obedecerle, es sólo porque se piensa que una rebelión trastorna el bien común, no en atención a su cargo o persona. Cabría incluso sostener la tesis de que un poder aun «reconocido» y firmemente cimentado, que supone autoridad, pero que destruye sistemáticamente el bien común, tiene un carácter satánico. Los aspectos demoníacos de tal gobierno, que pervierte el poder (atributo divino), juntándolo con la maldad o la absurdidad, son las más de las veces matizados y reforzados por una desorientadora confusión: *raramente* tales gobiernos obran en todos los respectos contra el bien común. Aquellas de sus disposiciones, obras y palabras, que son positivas en sentido material. suelen constituir en último término medios para el logro de fines crimina-

les y funestos, que casi siempre quedan fuera del campo visual del hombre de la calle.

En ese caso no nos costaría aceptar en todo su contenido la tradición escolástica sobre el derecho de resistencia a la tiranía. Un soberano, un gobierno tienen para con el poder obligaciones parecidas a las que los propietarios tienen respecto a su propiedad particular. Ambos—poder y propiedad (¡mutatis mutandis!)—deben servir al fomento del bien común. Pero mientras la propiedad privada deriva lógicamente sólo del «status» de la personalidad [641] y su carácter comunitario queda en segundo plano, el poder está primariamente al servicio del bien común. De ahí resulta, en caso de abuso de poder, la posibilidad moral de la privación de él, posibilidad mayor todavía que la de la expropiación de la propiedad privada cuando se da abuso de la misma. Ambas son «penas» completamente ilícitas fuera del marco de una necesaria defensa del bien común. También es evidente que la legalidad—incluso en el sentido del «ius gentium»—es componente esencial, aunque algunas veces sólo psicológico, del orden social y por ello, del bien común; de ahí que no se pueda menospreciar la legitimidad en sentido político. La rebelión contra un gobierno legal («legal» en sentido jurídico, no moral) sólo puede disculparse cuando continuas transgresiones de gravísima trascendencia destruyen la existencia material y moral de los ciudadanos; en tales circunstancias, la rebelión puede justificarse a tenor de la ley moral natural. Pero como una rebelión conducirá muy probablemente a un derramamiento de sangre, es claro que sólo podrá ser empleada

como medio extremo. En estas cuestiones no hay que abandonarse a un seco legalismo, ni hacer propia una concepción superficial del bien común. En el último caso el peligro es especialmente grave.

Ya hemos indicado que un poder conforme a la razón, es decir, ejercido de manera inteligente y moral, que está al servicio del bien común y, con su nueva existencia, no provoca una resistencia justificada (como ocurriría, v. gr.: en el caso de una dominación extranjera innecesaria y odiada), posee como «colaborador de Dios», verdadera autoridad. Aquí, la aprobación de la mayoría no es decisiva [642]. No se comprende por qué la mera antipatía de la mayoría de los ciudadanos hacia un gobierno bueno (aunque sólo lo sea medianamente) y justo ha de menoscabar su autoridad. Como ya hemos indicado, los actos y decisiones del gobierno no pueden ser perfectos, por la imperfección inherente al hombre caído. El peligro de un perfeccionismo en el marco democrático se halla ya en la creencia de que mediante multiplicaciones y la magia numérica de las estadísticas electorales, uno se aproxima necesariamente a la verdad y a la rectitud. Willmoore Kendall señala con razón que la «premisa latente» del principio de la mayoría sustentado por Locke hay que encontrarlo en el supuesto de que «right is what the majority wills--what majority wills is right» [643]. Tenemos aquí en estado puro el «complejo de Paraíso» de los utopistas, que no puede menos de conducir a peligrosas desilusiones.

En apoyo de esta verdad trivial podrían aducirse infinitos ejemplos. Entre los muchos existentes, ofrece-

mos sólo uno. Sabido es que las masas populares de las ciudades medievales estaban animadas a menudo de un odio fanático contra los judíos y que la persecución, destierro y opresión de éstos era pedida por las clases inferiores e incluso a veces por el bajo clero [644]. Con perspectiva histórica del problema, las casas reinantes, las familias principescas, la mayoría de los obispos y, sobre todo la Santa Sede, fueron los protectores del pueblo del Señor. La razón y la moral estaban evidentemente de parte de estas minorías selectas. Aquí se ve claramente que con el recuento de individuos no cabe resolver de manera racional cuestiones intelectuales y morales. Donde falta la razón no se sirve al bien común, objeto de la autoridad y del poder. Prescindimos aquí del hecho de que, a menudo, sólo en relación con la revelación divina y la divina sabiduría—la «sophia»—encuentra la razón la satisfacción de sus deseos.

Por las razones que acabamos de indicar, nos inclinamos a admitir, de acuerdo con Royer-Collard, que la razón que se aplica al bien común es el «signum internum» de la autoridad: de la autoridad general y de la autoridad política en particular. Como partidario católico de una monarquía liberal, Royer-Collard ve que la exigencia de autoridad por parte del gobierno se funda en la magistratura de Dios de la que aquélla es hija. «Son auteur» es Dios mismo como fuente de toda ciencia y sabiduría. «Si un poder, sea el que fuese—dice Royer-Collard—, obra en interés de todos, según las reglas de la justicia y de la razón, es

un poder legítimo al que todo el mundo debe obedecer» [645].

«Hoy, como en otro tiempo—recordaba otra vez—, está permitido apelar del patio tumultuoso al patio atento; de la soberanía del pueblo a otra soberanía, la única que merece tal nombre, soberanía inmutable e inmortal como su autor. Me refiero a la soberanía de la razón, único legislador verdadero de la humanidad» [646].

En cambio Nicolás Berdiaef afirma respecto a esta cuestión: «El poder es un deber, no un derecho, y sólo es justo cuando se le conceptúa como tal poder, no en su propio nombre o en nombre de quien lo reclama, sino únicamente en nombre de Dios, en nombre de la verdad» [647].

Con ello no hemos simplificado lo más mínimo el problema de la autoridad para el hombre de la calle, pues el criterio de la racionalidad (de la verdad) y, por tanto, de la racionalidad de un gobierno que ordena y planea para largo tiempo, no se transparenta sin más. Para poder sopesar críticamente ciencia y experiencia, justicia y derecho, se necesita una efectiva comprensión de estas cosas y ello no es siempre posible. Más de una vez sucede que un Estado que practica una política a largo plazo (y está obligado a ello) ha de tomar decisiones extremadamente impopulares, que por amor a la justicia debe proteger a ciertas minorías contra las masas envidiosas; en una palabra, que a la luz de la experiencia y del saber decide, planea y obra contra la voluntad de muchos, aunque ello sea en provecho de los mismos (entendido éste en su sen-

tido más profundo). Mayor dificultad ofrece todavía, como ya hemos indicado anteriormente, la exacta interpretación del bien común, el cual conoce contradicciones internas, a menudo muy paradójicas, cuya solución debe encontrarse allende las pasiones cotidianas. Para esta tarea tiene que prestar su ayuda la síntesis benéfica de ciencia y sabiduría. Pero el bien común no tiene sólo aspectos materiales, sino también aspectos psicológicos y espirituales, unidos a su vez con las más elevadas y las más humildes «virtutes intellectuales»: con la caridad (suprema virtud teologal), que está por encima de todo, y con la previsora prudencia. La misma caridad es parte integrante del concepto de legitimidad y ésta, por su parte, acoplada con la continuidad del «ius gentium», pertenece inseparablemente al bien común [648].

Todo lo cual no debe hacernos olvidar que en caso de conflicto, muchas veces no es posible una decisión terminante racionalmente construída. Así, por ejemplo, se pregunta cuándo la dureza del castigo impuesto a un delincuente vulnera el principio de la caridad. Si a un ladrón, que ha robado un objeto valorado en más de 40 marcos oro, lo hacemos morir en la horca, a pesar de todas las afirmaciones sobre intensificación de la «defensa de la sociedad», habremos introducido en la comunidad un elemento de brutalidad y falta de caridad que afectarán muy desfavorablemente al «bonum commune».

Como se ve, hemos acuñado para la autoridad política una teoría «ocasionalista». A nuestro juicio, existe indudablemente autoridad política donde el elemen-

to externo—el poder—se conjuga con el elemento interno, la razón, aplicada al bien común y orientadora del poder, bien común que entendemos como suma de factores materiales, psicológicos y de «técnica de salvación», que alguna que otra vez están en oposición aparente. Evidentemente, la *totalidad* de los factores del verdadero bien común se subordina en última instancia al destino eterno de todos. Así, pues, la «complexio oppositorum» del bien común es un «conjunto condicionado de oposiciones» en el que parece claramente perceptible una jerarquía de distintos valores. El primer lugar de esta escala corresponde, como hemos indicado ya, a la aspiración a la salvación eterna, pues éste es el destino último (y primero) del hombre, y tanto el Estado como la comunidad existen únicamente para ayudar al individuo a alcanzar tal fin. Esta primacía de la salvación no ha de concebirse como un «monopolio» ni como una imposición de los consejos evangélicos por parte del Estado. Un Estado que, pongamos por caso, ordenara a sus ciudadanos catorce horas diarias de oración, atentaría contra los principios del cristianismo, pues ello podría conducir al derrumbamiento de la existencia material de la población, existencia también querida por Dios.

Tal peligro casi no existe, es muy remoto. Mucho mayor es hoy la tentación de subordinarlo todo al bienestar material, especialmente el bien indirecto de la libertad. En este ámbito es donde ha de buscarse también la respuesta a la cuestión de si hay que preferir la economía planificada a la economía de mercado. Supongamos que la economía planificada sea efectiva-

mente la forma «más económica», «fausse idée claire» que ya ha causado muchas víctimas. Como una economía planificada total, estatal, restringe más de lo debido la libertad del individuo, habría que rechazarla, aun cuando se probara de manera inequívoca que es «más económica» que las formas libres de producción y de comercio y promueve un mayor bienestar material general (cosa que ni por asomo ocurre en la realidad), pues el «bienestar», en el sentido plenario del término, entendido como verdadero bien común, incluye siempre el bien de la libertad. Hemos prescindido del hecho de que en una economía planificada encuentran plena satisfacción unos pocos, pues la «libido dominandi», para decirlo con palabras de San Agustín [649], constituye un poderoso estímulo para el totalitarismo. Pero aquí hemos hablado sólo del bien común y no de la satisfacción del afán de dominación de un cuerpo de funcionarios.

Es indudable que entre los ciudadanos raras veces hay una coincidencia general cuando se trata de trazar con precisión las fronteras entre los distintos componentes del bien común. Jamás reinará la unanimidad en este punto, y parece dudoso que tales límites puedan ser trazados de modo claro y racional. No es posible, en primer lugar, porque las disposiciones de los hombres y, por tanto, su personalidad son diversas. Así el deseo de tranquilidad, libertad, seguridad, «honor nacional», etc., presentan siempre grandes diferencias, al menos de grado. Por consiguiente, el Estado debe establecer acuerdos «subjetivos» entre los distintos factores del bien común, y es evidente que el de-

seo democrático de admitir en la fijación de dichos límites el principio de la voluntad de la mayoría con toda su brutalidad, perjudica al bien común. Ello es así tanto más cuanto que las masas tienen una mentalidad acentuadamente hedonista, la cual raras veces tolera que se hagan sacrificios en prudente previsión, de tiempos futuros, o que, por consideraciones de principio, se retroceda ante leyes que protegen a las minorías desagradables. Los principios morales pertenecen a la reserva permanente del bien común. Un Estado que hoy expropia sin indemnización las propiedades a un hacendado, también mañana atentará sin trabas contra los campos de los pegujaleros. Los campesinos rojos de Rusia de los años 1918-1919 lo experimentaron en su carne once años después.

En estas cuestiones, como en otras, hay que pensar con alteza de miras, no con egoísmo. Por esta razón el Estado, con toda responsabilidad, debe ser superior al pueblo. Hay que evitar también la excesiva escrupulosidad (en asuntos materiales, no morales), pues al Estado le es necesario, y a menudo urgente, decidir y obrar. Y, como en todas las decisiones que afectan a segundo o a tercero, aquí también ha de tomarse una decisión en conciencia sobre la base de una consideración racional y con la apreciación de todos los factores. Indudablemente, estas decisiones no son infalibles, pero no pueden menos de representar un «rational and reasonable effort», basado en el saber y la experiencia. Su aceptación es obligatoria para los ciudadanos porque la decisión se ha tomado a la luz de la razón con la mira puesta en el bien común. La Cons-

titución ha de hacer posible una oposición verbal contra tales decisiones. Ha de considerarse como institución prudente y razonable una representación popular que no sea la *última* instancia. Así como una sana economía no es una economía regida al modo militar, así un buen gobierno no es tampoco un gobierno de corte castrense. Ya dijo Santo Tomás de Aquino que el hombre no ha de llevar una existencia basada únicamente en la coacción autoritaria; tal existencia sería semejante a la de las criaturas irracionales (2.2, q. 104, artículo 1, ad. 1). El derecho a presentar mociones debe ser muy general; la posibilidad de protesta verbal y crítica abierta, casi ilimitada, pues el Estado no es un maestro infalible, e incluso la Iglesia da la bienvenida a la palabra franca [650].

Una oposición activa a las decisiones del Estado (desobediencia civil) sólo es posible, como último paso de la conciencia, cuando en el individuo o en la totalidad de las capas sociales del pueblo triunfa, tras madura reflexión, la convicción de que una decisión estatal (resolución, decreto, orden, ley) contradice a la razón y con ello al bien común. Con todo, ni aun entonces el caso es sencillo, pues, como hemos indicado al tratar del problema de la rebelión, la insubordinación es siempre un golpe real, y a menudo psicológicamente gravísimo, contra el orden. Tomemos un caso. Un régimen dirigido por hombres de notable saber y buena voluntad ha conseguido encontrar, tras turbulento interregno, un cierto grado de aceptación general En tales circunstancias, este gobierno decide promulgar una ley de mejora agraria antieconómica y ruinosa que

puede ser sustituída por una ley mucho mejor. Solamente es posible llevarla a la práctica con la cooperación activa y completa de los labradores. Un hacendado muy prestigioso y de gran influencia moral llega a la convicción de que el cumplimiento de tal ley no traerá más que consecuencias desastrosas para la economía. Intenta persuadir al gobierno, pero su exposición no ha sido convincente, y sin conseguir su propósito se marcha de la capital. Su resistencia activa encontraría un gran eco. Se llegaría a la caída del gobierno y la consecuencia probable sería volver a caer en un estado de anarquía. Ahora bien, como que un Estado permanente, a pesar de sus decisiones erróneas, forma esencialmente parte del bien común, se trata de saber dónde se encuentra el mal menor. En la mayoría de los casos el bien mayor será con toda probabilidad la conservación de una autoridad normal. Claro es que esto también tiene sus límites. Así, por ejemplo, la determinación de un gobierno de regular un río con peligro grave de inundar una parte del país (y poniendo, por tanto, en peligro la vida de sus habitantes) podría justificar incluso la resistencia armada.

6. LA TRANSMISIÓN DE LA AUTORIDAD

En las secciones precedentes hemos analizado exclusivamente las características externas de la autoridad y su evidencia intrínseca. Queda todavía abierta la cuestión de cómo la autoridad, que indudablemente viene de Dios, se transfiere al magistrado. Vamos a

tratar aquí, de manera axiomática, el origen divino de la autoridad, pues nunca ha sido discutido por los autores cristianos. No sólo es Dios la «summa auctoritas» —Creador, Gobernador Señor de todas las cosas—, sino que también las formas de existencia del género humano diseñadas fundamentalmente por El necesitan de la autoridad. A ello se agrega el hecho de que el hombre, viva imagen de Dios, es capaz de alcanzar poderes «análogos». La imagen de la paternidad —«auctoritas» en sus dos sentidos— ha sido objeto de muy especial atención por parte de la literatura católica que se ha ocupado en la esencia de la autoridad política [651].

Si comparamos ahora nuestra teoría sobre esta esencia con la doctrina escolástica tradicional de la transmisión de la autoridad de Dios al pueblo y del pueblo al gobernante, no podremos menos de apreciar que existe en ella una verdadera contradicción. La doctrina escolástica esconde en sí un elemento voluntarista, el concepto de «voluntad general del pueblo» (para no decir «volonté générale»), que no está subordinado a las exigencias de la razón, ni, por tanto, a las exigencias del bien común racionalmente concebible. Al mismo tiempo es preciso confesar que en los escolásticos no falta nunca la idea de la primacía de la inteligencia y que al menos un asentimiento mínimo de los ciudadanos (es decir, de los gobernados) es un elemento esencial del bien común. Hay que reconocer que una «antipatía invencible» de índole irracional no sólo hace insoportable la convivencia de los cónyuges en el matrimonio, sino que quita también la posibilidad de un

gobierno sabio y bueno. Así, ha habido pueblos—especialmente en los llamados «territorios coloniales»—que han preferido un gobierno propio malo y corrompido a una dominación extranjera que sirviera mucho mejor al bien común.

Examinemos ahora más de cerca la teoría escolástica de la soberanía secundaria del pueblo, que, en oposición a la concepción rusoniana de la soberanía primaria del mismo, ve en Dios el origen de la autoridad. Las raíces de esta teoría remontan, como hemos indicado, a la Edad Media. Encontramos reminiscencias y aun fórmulas de más nítidos perfiles, no sólo en Santo Tomás de Aquino [652], sino también en otros teólogos [653]. Incluso posteriormente, la cuestión fundamental continúa siendo ésta: ¿Cómo un hombre puede y debe dar órdenes a otro? ¿En qué funda el Estado su derecho a la obediencia? Una ampliación y reanudación de esta teoría medieval de la soberanía secundaria del pueblo la encontramos en la escolástica de los siglos XVI y XVII, en San Roberto Bellarmino y Suárez, aunque no ha de olvidarse que estos dos teólogos no coinciden enteramente en sus opiniones. El estímulo externo de estas fórmulas enfáticas hay que buscarlo, en parte, en la tesis autocrática de Jacobo I y, en parte, también en los escritos extremosamente regalistas de William Barclay. Tanto Bellarmino y Suárez, como sus precursores, pensaban en un acto más o menos *colectivo*. En ellos figura como sujeto de la transmisión del poder el pueblo o bien la multitud. Refiriéndose a este punto, algunos comentaristas han insistido en que los escolásticos con estos términos no significaron la

«masa», sino un pueblo orgánicamente estructurado [654]. Naturalmente, no se habla en ninguna parte de una elección mayoritaria, pues el principio de la mayoría no posee «status» filosófico ni teológico.

Pero así, el problema de esta segunda transmisión del poder permanece también filosófica y teológicamente insoluble por lo que toca al modo concreto de la misma. No es casualidad que en la mayoría de las elecciones de la alta Edad Media se insistiera en la unanimidad, principio que con frecuencia tuvo en la práctica repercusiones muy funestas. Luchaire, en su *Manuel des institutions françaises*, dice con razón: «Es necesario recalcar aquí cómo en todas las asambleas de la Edad Media el principio del voto por mayoría, que nos parece hoy el único racional, fué raramente aplicado» [655].

La prescripción de la unanimidad fué expresamente derogada por la Bula de Oro. El principio mayoritario se impuso plenamente por primera vez en la Dieta Imperial del Sacro Imperio de 1496. Y J. Stawski ha notado con mucha perspicacia que en el principio mayoritario llega a expresión concreta el conflicto entre individuo y sociedad [656]. Mas, por otra parte, la poco práctica exigencia de unanimidad tiene un sólido fundamento filosófico y propiamente no debería extrañarnos que tal exigencia haya podido mantenerse en *un* país casi hasta fines del siglo XVIII, a saber: en las elecciones reales llevadas a cabo por la nobleza polaca en la «Rzeczpospolita» después de 1572. Ciertamente, hay que confesar que con la unanimidad, la autoridad queda en cierto sentido suprimida, ya que es elegido

realmente (y no de manera ficticia) el soberano nombrado por *todos*. En cambio, en la elección mayoritaria un hombre ejerce el dominio sobre los demás, es decir, el afiliado a la mayoría sobre el afiliado a la minoría, claro que no directamente, pero sí a través de sus representantes.

Verdad es que en este caso hay una *cierta* supresión del «dominio» por parte de los adictos a la mayoría; ello acontece cuando antes de la elección del gobernante *todos* los ciudadanos han convenido apriorísticamente en aceptar sin reservas la decisión de la mayoría numérica, exactamente igual que un jugador de naipes acepta de antemano el resultado de la partida en virtud de determinadas reglas. En el juego de naipes estas reglas se fijan de un modo *arbitrario;* en la elección, el principio de mayoría es también *completamente* arbitrario. Los intentos realizados para cimentarlo filosóficamente o mediante frases llamativas (basta pensar en la fórmula «pars maior et sanior») no pueden considerarse logrados [657]. De todos modos, es posible—y en nuestros días no sólo es algo posible, sino un hecho observado en muchos países—que participen en el juego político gentes que no se sienten ligadas a las reglas del juego ni a los resultados de la elección. Así, por ejemplo un comunista verá en el sistema democrático un medio *posible*, pero no el único, para la consecución del poder absoluto. La revolución no es para él sino otro medio igualmente legítimo para adquirir el poder; de ahí que para el comunista la derrota electoral no sea «obligante» en el sentido en que lo es para el demócrata. También el católico, que ve

el enorme peligro del triunfo electoral de un partido de ideario enteramente negativo, se inclinará tal vez a quebrantar las reglas democráticas del juego y a ha- «foul play» en vez de «fair play». Así, es fácilmente imaginable que un gobierno católico, en el caso de un amenazador triunfo electoral de signo neopagano, se negaría a convocar las nuevas elecciones previstas en la Constitución. (Aún cabría tal vez argumentar que un gobierno católico está obligado a obrar así para proteger el bien común.) Sea como fuere, el propósito sincero de aceptar la decisión de la mayoría, aunque vaya contra la propia inclinación, es hoy inexistente, sobre todo en los Estados ideológicamente desgarrados del sur, centro y este de Europa. De ahí que *no*—o *ya no*—se pueda hablar de un consentimiento general en el sistema democrático. Así, pues, en amplios sectores de la cristiandad no queda ni siquiera una sombra del principio de unanimidad de la alta Edad Media. En el fondo, la problemática de esta cuestión es la misma, tanto en una primitiva «transmisión de poder» como en el marco democrático-parlamentario. Sólo que aquí el factor tiempo presenta otro aspecto pues en una república democrática y parlamentaria los mandatarios del pueblo reciben los poderes para un período establecido constitucionalmente. Tales poderes pueden ser anulados en el mismo Parlamento en virtud de las reglas del juego mayoritario.

El «Nie Pozwalam» («Liberum veto») fué la ruina de Polonia y, no obstante, hemos de considerarlo como la única forma «diáfana» y convincente de transmisión de autoridad del pueblo al gobernante (en caso

de que tal transmisión sea filosóficamente posible). En cambio, la soberanía de la mayoría descansa, como reiteradamente hemos indicado, en un convenio completamente arbitrario. Este convenio es aceptado sin reservas y de corazón sólo en grupos pequeños y herméticos. Pensamos aquí sobre todo en la elección del Papa, que requiere una mayoría de los dos tercios. Pero en este caso se verifica únicamente una *designación*, no una transferencia, pues los cardenales no transmiten al Papa ninguna *potestas*, ni son infalibles en su autoridad doctrinal, ni son obispos de Roma, ni tienen el poder de atar y desatar propio de los sucesores de San Pedro. En las grandes naciones con grupos importantes que niegan el principio de Estado de su propio país, los habitantes deberían clasificarse libremente, según la idea de Espinosa (como dijimos en el capítulo III) en «ciudadanos» e «hijos» (al modo de los súbditos de un monarca), pero no «esclavos». Estos son los dominados por una mayoría, a menudo «aplastante». Hay que guardarse de considerar la participación en unas elecciones como evidente aceptación de la Constitución. Piénsese no sólo en los comunistas antes aludidos, sino también en los partidos monárquicos dentro de las repúblicas, en los partidos totalitarios dentro de las democracias liberales, en los partidos separatistas dentro de Estados nacionales de carácter tiránico [658]. Si recordamos que el fin último del Estado es el bien común y que hay que perseguir este bien a la luz de la razón, de la experiencia y del saber, el principio de mayoría pierde por completo su valor «realista» y conserva únicamente un aspecto psicológico-cuan-

titativo por obra de la magia de los números. El concepto de «pars maior et sanior» de un pueblo (¿posee acaso verdadera autoridad sobre una «pars minor et insanior»?) carece totalmente de sentido. Sin embargo, hay que confesar de buen grado que aun en la tradición católica existe un «optimismo estadístico». Baste recordar, por ejemplo, las fórmulas «vox populi, vox Dei», «securus iudicat orbis terrarum», «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est». Pero en un tiempo en que el mundo se extendía sólo desde las columnas de Hércules hasta el Eufrates, las dos últimas expresiones gozaban de una probabilidad algo mayor que hoy. Tampoco el «hecho» de que la voz del pueblo sea la voz de Dios ha recibido particular confirmación en elecciones. Y no se alegue la infalibilidad de un concilio con unanimidad, pues tal infalibilidad pertenece a otra esfera esencialmente sobrenatural.

7. DELEGACIÓN FRENTE A DESIGNACIÓN

El origen *histórico* de la autoridad está las más de las veces envuelto en una oscuridad absoluta iluminada sólo de cuando en cuando y con mucha parquedad por la luz difusa de las leyendas. Es posible que en grupos reducidos se haya realizado una elección unánime o casi unánime acompañada de una aceptación tácita. En agrupaciones más numerosas fueron casi siempre jefes (autocráticos) o cabezas de familia (con «mandato» implícito) quienes tuvieron la responsabilidad en la elección de un soberano. La necesidad de

una dirección que coordine y mande ha existido siempre; tal necesidad se acrecienta en los tiempos difíciles. (En cierto modo la existencia terrena es siempre tiempo difícil.) De ahí la teoría de Bellarmino acerca del carácter obligatorio de la transmisión del poder [659].

La dificultad en la aplicación de esta teoría reside en el hecho ya mencionado de la radical diversidad de opinión de algunos «sujetos de poder» que se niegan a convertirse en «objetos de poder» de la mayoría. Aun en el caso de disentimiento de un solo individuo, nos encontramos ante un problema insoluble. El argumento de que el recalcitrante único está «obligado» a abandonar su resistencia de acuerdo con el bien común no nos acerca a la solución. Cabe que esté «obligado» a poner fin a su oposición abierta y activa, pero no puede violentar su conciencia. Al fin y al cabo, no se ha desprendido de su partícula de poder; continúa así siendo sujeto de la autoridad y no se convierte en objeto de la misma, no está realmente sometido a una autoridad que no es la *suya*. El padre J. B. Schuster, S. J., confiesa en su trabajo: «Es esencial que se vea claramente la oscuridad del concepto de *pueblo*. En nuestra investigación adolece de una ambigüedad que casi es imposible suprimir» [660]. De poco nos sirve el conceder, como hace el padre Schuster, que en esta transmisión del poder no es necesario el consentimiento de todo el pueblo, ni aun el de la mayoría, pues el punto esencial del problema es el dominio de un hombre sobre otro hombre. ¿Con qué derecho puede exigirse tal dominio? Se pregunta aquí en qué sentido cabe operar «teológicamente» con con-

ceptos como «populus», «multitudo». ¿Pueden esos nombres colectivos representar realidades teológicas? Hemos hecho resaltar anteriormente que los hombres son unidades «algebraicas», que por su condición de *personas* irreiterables e insustituíbles no pueden ser objeto de nueva suma, ni en una agrupación orgánica, ni como *multitudo* (masa) carente de estructura social y estatal, que sólo se rige por leyes propias del animal. Una transmisión de autoridad por parte de una multitud, de una masa entregada a una exaltación colectivo-irracional es cosa muy distinta de un acto moral. Aunque no guarda estricta relación con nuestro problema, parece útil recordar una observación del padre Gustav Gundlach, S. J., sobre el aspecto totalitario de la fórmula aristotélico-escolástica del Estado: «Todo esto—escribe—pone de manifiesto el totalitarismo que caracteriza al Estado aristotélico y también al democrático. Se ha atribuído esta falla al panteísmo de los griegos. Pero tal explicación parece insuficiente e incompleta pues idénticas consecuencias se patentizan lógicamente en los filósofos escolásticos de la sociedad en cuanto aceptan con el Estagirita el mismo principio acerca de las formas de la vida individual y social. La falla, pues, se encuentra propiamente en tal principio. Con razón, Pío XII en su mensaje de Navidad del año 1942 señaló la *persona* humana como fuente y fin de la vida social. Se refiere a aquélla en cuanto que es esencialmente «imagen de Dios y por su finitud apunta, por encima de sus límites, a la Persona infinita» [661].

Las dificultades teóricas y prácticas con que tro-

pieza el concepto de la soberanía secundaria del pueblo son como vemos, tan numerosas, patentes e invencibles, que nos parece mucho más lógica la forma *posible* de una designación eventual. Ahora bien, al discutir la oposición existente entre delegación y designación hay que tener presentes dos cosas:

Primera: En ambas teorías es preciso distinguir una regulación condicionada y otra incondicionada. La delegación (transferencia) dentro del marco de la soberanía secundaria del pueblo puede ser absoluta e irrevocable (como indica San Roberto Bellarmino) [662], o cabe también sostener la opinión de que la transmisión del poder puede ser anulada por la multitud, después de lo cual vuelve a recaer sobre ésta. Tal opinión es la menos frecuente [663].

Segunda: No hay que olvidar que la teoría de la designación—según la cual el pueblo o una entidad en forma arbitrariamente establecida se limita a señalar una o varias personas, tras lo cual éstas, como autoridad, reciben el poder *inmediatamente* de Dios—no pertenece a la misma categoría que la teoría de la delegación. Esta última tiene un carácter primario y originario. Aborda principalmente la cuestión del origen de la autoridad, en la cual no siempre presta suficiente atención a los aspectos existenciales de la sucesión de las generaciones. La teoría de la designación tiene un carácter acentuadamente reiterativo, que sólo puede adquirir valor unido con el principio de elección. Así, por ejemplo, en una monarquía absoluta apenas interesa la teoría de la designación, en tanto que desde el ángulo de la teoría de la delegación se plan-

tea la cuestión de si el fundador de una dinastía ab-absoluta llegó al poder por un acto de delegación de la multitud o si ésta con su consentimiento tácito afirma en su persona y función al descendiente absolutista de un usurpador. En cambio, la teoría de la designación sirvió sobre todo para esclarecer teológica y filosóficamente el problema de la democracia (o de la democracia parcial) y a la vez para responder a las teorías de la delegación de los «demócratas cristianos»[664], o tranquilizar a sus críticos que temían lo peor[665] Así, la teoría de la designación está especialmente relacionada con toda elección, tanto si es la elección de un Papa, como una elección municipal o estatal, y cabe preguntarse si este concepto, tal como fué perfilado por León XIII, puede interpretarse en el sentido de un consentimiento tácito[666]. No se trata aquí de una teoría política general orientada en el sentido de la teoría de la delegación, que en la fórmula suareciana de esta *thèse de la démocratie originelle* constituye un puente transitable hacia la forma democrática de gobiernos[667].

La teoría de la designación (transmisión inmediata de la autoridad de Dios al gobernante después de una elección «in quibusdam causis») es ya para los católicos menos impugnable que el postulado de la soberanía secundaria del pueblo por haber recibido la aprobación de dos Papas, mientras que a nuestro parecer, el proceso Dios-pueblo-gobierno ha sido terminantemente rechazado. Verdad es que tal repudio no se ha efectuado en forma de una definición dogmática «ex cathedra», pero sí se ha manifestado en el marco

de una encíclica [668] y de un breve pontificio. Estos documentos exigen al *menos* el respeto y la seria atención de todo católico, que no puede pasarlos imprudentemente por alto ni rechazarlos. Nos estamos refiriendo a la encíclica de León XIII *Diuturnum illud* y al breve de Pío X en que se condena el movimiento «Sillon».

La encíclica dice entre otras cosas: «Immo recentiores perplures, eorum vestigiis ingredientes qui sibi superiore saeculo philosophorum nomen inscripserunt, omnem inquiunt potestatem a populo esse; quare qui eam in civitate gerunt, ab iis non uti suam geri, sed ut a populo sibi mandatam, et hac quidam lege, ut populi ipsius voluntate, a quo mandata est, revocare possit.—Ab his vero dissentiunt catholici homines, qui ius imperandi a Deo repetunt, velut a naturali necessarioque principio.

Interest autem attendere hoc loco eos, qui rei publicae praefuturi sint, posse in quibusdam causis voluntate iudicioque deligi multitudinis, non adversante neque repugnante doctrina catholica. Quo sane delectu designatur princeps non conferentur iura principatus: neque mandatur imperium, sed statuitur, a quo sit gerendum» [669].

Las palabras de Pío X no son menos claras y terminantes y no permiten poner en duda el objetivo a que apuntaba la encíclica de su antecesor:

«Indudablemente, «le Sillon» hace descender de Dios la autoridad que coloca primeramente en el pueblo, pero de tal modo que ésta *sube de abajo arriba, mientras que en la organización de la Iglesia el poder*

desciende de lo alto para dirigirse hacia abajo. Pero además de ser anormal que la delegación suba, ya que es propio de su naturaleza el descender, León XIII refutó de antemano esta tentativa de conciliación de la doctrina católica con el error del filosofismo» [670].

Podría creerse que estos pasajes son tan categóricos que no requieren comentario. Pero no es así. Hemos aludido ya a la posición del cardenal Billot, que dirigió enérgicos ataques contra nuestras conclusiones [671]. Subrayamos además el hecho de que Billot abogase por la *Action Française* en un momento crítico y que, no obstante, rompiese una lanza en favor de la teoría de la soberanía secundaria del pueblo. En su pensamiento, la cuestión de la recepción del poder estaba separada de la discusión sobre las cualidades esenciales y las ventajas de las formas de gobierno. *In vacuo,* es decir, en pura teoría, no hay contradicción interna entre ambas cuestiones (sobre todo si tenemos presente a Bellarmino más que a Suárez); sin embargo, no creemos que psicológicamente esta ecuación no deje resto. No es tan casual que las escuelas democráticas alemana, francesa y norteamericana existentes entre los teólogos defiendan con formidable ahínco la soberanía secundaria del pueblo e intenten interpretar las dos declaraciones pontificias de acuerdo con ella.

Análoga postura adoptó el P. Julio Costa-Rosetti, S. J., que evidentemente no conoció la carta sobre el «Sillon» [672]. También él, como otros muchos, argumentaba que era «imposible» que León XIII, el renovador de la escolástica, hubiese querido condenar la teoría escolástica de la transmisión de la autoridad.

Parecida opinión sostiene el P. Fernando Cavallera en un estudio del año 1912 [673]. La misma intransigencia muestra el doctor Peter Tischleder en su obra *Die Staatslehre Leos XIII*. Este autor omite la mención de la carta sobre el «Sillon», pero nos refiere que un cardenal de la curia, de nacionalidad francesa (¿Billot?), cuyo nombre no consigna, insistió en que la encíclica *Diuturnum illud* no contenía condenación de la teoría escolástica de la soberanía secundaria del pueblo [674]. En el mismo sentido, y sin mencionar tampoco el *breve* sobre el «Sillon», se expresa Heinrich Rommen en su trabajo *Die Staatslehre des Franz Suárez* [675]. Jacques Maritain, en nota al pie de una página de su obra *Principes d'une politique humaniste* [676], esquiva completamente el problema. Ni aun el artículo «Soberanía del pueblo» del *Staatslexicon der Görresgesellschaft*—artículo de Karl Petraschek—da una respuesta terminante [677]. Ciertamente, no se puede pasar por alto el hecho de que Pío XII, en su discurso de 2 de octubre de 1945 dirigido a los altos funcionarios de la Sagrada Rota, hablara con aprecio en un inciso de la teoría de la soberanía secundaria del pueblo [678]. Sin embargo, el pasaje es demasiado breve y no permite sacar una conclusión definitiva.

Por otra parte nos encontramos con las voces de los que, con mayor o menor certeza, creen descubrir en la encíclica y la carta un alejamiento de la teoría escolástica de la delegación. Gaston Sortais, en su documentado artículo *Le système de Suárez sur l'origine du pouvoir a-t-il été desapprouvé par l'Eglise?* [679], insiste todavía en que la teoría de la delegación es ente-

ramente compatible tanto con la encíclica como con el breve. Mas, por otro lado, este autor establece una rigurosa distinción entre dos afirmaciones del Doctor Eximio. Deja en pie la segunda tesis del mismo, a saber: la exigencia de un ulterior consentimiento del pueblo, pero se vuelve contra su aserto de que el pueblo ha sido siempre y en todas partes el *primer* sujeto de la autoridad: «A pesar de las poderosas razones con que Suárez se esfuerza por sostenerlo (este aserto) es impugnable... Ahora bien, ¿no es extraño, por no decir contradictorio, suponer que Dios ha conferido al pueblo un poder tan precario y una prerrogativa cuyo uso plenario, las más de las veces, le resulta imposible?» Sortais corta después el puente hacia la teoría de la designación con estas palabras: «Sin embargo, en la constitución del poder, la adhesión popular no desempeña el papel de causa eficiente, sino simplemente el de condición.»

De modo completamente distinto se expresa Michael Cronin D. D., en su *Science of Ethics* [680], pero comete quizá el error de ver en Suárez y Bellarmino unos verdaderos teóricos del contrato. Más convincentes son las extensas consideraciones del P. Teodoro Meyer, S. J., que en sus *Institutiones iuris naturalis seu Philosophia moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis* [681] juzga absolutamente imposible reducir a un denominador común las teorías de la designación y de la delegación. En su *Summa Philosophica* [682], el cardenal Zigliara mostró también una actitud negativa frente a la teoría de la delegación. Precisamente la posición de Zigliara, que pertenecía a la orden domini-

cana, y junto con Mercier y bajo la dirección de León XIII, fué uno de los más destacados paladines de la renovación del tomismo, tendría que desvirtuar el argumento que afirma que este Papa, autor de la encíclica *Aeterni Patris,* «no podía en modo alguno volverse contra la teoría escolástica de la delegación». Los vigorosos argumentos de Zigliara son muy profundos. Dos escritos del profesor Otto Schilling insisten en que la designación defendida por León XIII es inconciliable con la teoría escolástica de la delegación [683]. El mismo punto de vista sostiene el profesor E. X. Arnold en su magnífica monografía *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin* [684].

«Sin embargo—dice este autor—el intento de negar toda diferencia de principio entre la teoría belarminiana de la transmisión v la teoría de la designación de León XIII, se estrella contra la frase constantemente repetida de que en realidad el pueblo transmite el poder» [685]. Y más adelante: «Por eso es peculiar de la doctrina de Bellarmino, en este punto, una cierta oscuridad y desequilibrio. También resulta muy claro que no concuerda plenamente con la doctrina de León XIII, aunque reiteradamente se afirme lo contrario. No cabe hablar de una aprobación, ni siquiera tácita, por parte de León XIII, de la teoría de la transmisión defendida por la escolástica de los siglos XVI y XVII.»

Una respuesta directa a la encíclica *Diuturnum illud* fué la afirmación de que ésta «había asestado un rudo golpe» a la teoría de la soberanía secundaria del pueblo, la cual «sólo puede ser defendida por los teólo-

gos con la mínima probabilidad» [686]. Esto escribía una revista irlandesa católica, mientras que tras la carta sobre el «Sillon», una publicación francesa destinada al clero se expresaba con mayor cautela, pero en sentido absolutamente coincidente [687]. Esto no es de extrañar si se tiene en cuenta que el brillante biógrafo de Suárez, el P. Raúl de Scoraille, S. J., aun sin mencionar la *Diuturnum illud* o el breve sobre el «Sillon», discute la validez de la teoría de la delegación [688]. Lo mismo puede decirse del genial P. Luis Taparelli, S. J., que, mucho tiempo antes de la encíclica, propuso con gran tino psicológico una solución totalmente distinta del problema de la autoridad [689]. Por los años setenta del siglo pasado, Ferdinand Walter [690] e incluso el doctor J. Hergenröther, más tarde cardenal [691], se mostraron también escépticos acerca de la tesis sostenida por la escolástica de los siglos XVI y XVII, tesis que tampoco fué compartida por G. v. Hertling [692].

En el sentido de Arnold escribieron asimismo F. X. Kiefl [693], G. de Pascal [694], Heinrich Schrörs [695], el P. Santus Schiffini, S. J. [696], y sobre todo el P. Víctor Cathrein, S. J., que hace un profundo estudio de las doctrinas de Suárez y Bellarmino en un capítulo de su *Moralphilosophie* [697]. Ya hemos aludido antes al P. J. B. Schuster, S. J., y a su intento de mediar entre la teoría de la delegación y las opiniones del P. Cathrein [698].

Finalmente, puede ser interesante echar una ojeada a las enciclopedias católicas para ver qué opiniones se defienden en ellas. El artículo de A. Scharnagl, en el

Lexicon für Kirche und Theologie [699], impugna la tesis de la soberanía secundaria del pueblo. En el *Dictionnaire de Théologie Catholique* (art. *Bellarmine*), X. Le Bachelet llama a la teoría de Bellarmino «opinión discutible y discutida» [700]. En la misma obra, R. Brouillard (art. *Suárez*) se refiere a la encíclica y escribe:

«En desquite es preciso consignar que este documento no parece favorecer la tesis de la democracia originaria»[701].

En su artículo *Pouvoir politique,* inserto en el *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* el P. Ives de la Brière se pone terminantemente de parte de la teoría de la designación. Las opiniones de este autor están expresadas con comedimiento típicamente francés:

«Según el testimonio de estos dos documentos del Magisterio, la elección popular—cuando se da—no delega el poder, sino que designa la persona que con él será investida...

Pero el lenguaje empleado por León XIII y Pío X sin querer resolver ninguna cuestión litigiosa, aporta a la tesis del poder conferido inmediatamente por Dios a los gobernantes del Estado una garantía de seguridad doctrinal que no es lícito desconocer... Nadie tiene ya derecho a proponer el sistema de Suárez y de los escolásticos antiguos como la única teoría católica en esta materia y a presentar el sistema de Taparelli como una teoría un tanto sospechosa, como una supervivencia desdichada de las ideas de deificación de la soberanía política» [702].

Hasta aquí las opiniones de teólogos y filósofos. No

olvidemos que si el concepto de delegación no se basa en el principio de masas, menos aún tal vez se basa en él el acto de la designación. Especial interés tiene el aspecto arbitrario de la modalidad; pensemos solamente en la «elección» del Papa, tanto antiguamente como ahora, o en la elección del emperador de Romanos en el Sacro Imperio. Por otra parte, queremos indicar una vez más que la teoría de la designación posee sólo muy limitada validez y sirve principalmente de *explicación* de procesos electorales constitucionales, pero no como teoría universalmente válida sobre el origen de la autoridad. Esto lo pasan por alto muchos comentaristas que resbalan sin darse cuenta sobre las tres palabras «ex quibusdam causis». Nosotros hemos elaborado un proyecto de constitución en que se aplica el principio de designación; en él se le impone al elector la obligación de votar «sine ira et studio» por los mejores moral e intelectualmente, de suerte que éstos representen verdaderamente una *eletta di uomini*. Si no es así, los otros factores del gobierno (consejo real, monarca, poder ejecutivo, tribunal supremo) pueden y *deben* limitar la representación popular corporativa, pues el aforismo «voluntas populi suprema lex» carece de validez para nosotros. La «suprema lex» es sólo el bien común cimentado en Dios[703].

Por otra parte, el elemento de arbitrariedad se presenta en todo proceso electoral. Los límites de edad son siempre arbitrarios [704] y resultado de un convenio libre o de tradiciones [705]. El elemento voluntarista, sustancialmente presente en la teoría de la delegación,

se halla también en la democracia. No es de maravillar, pues, que Adolfo Hitler, que tan a menudo insistía en su «archidemocracia», pudiese escribir: «El primer fundamento para la formación de la autoridad lo ofrece siempre la popularidad» [706]. No se acordaba de Nuestro Señor, que fué condenado a una muerte atroz en medio del júbilo de las masas populares. Mucho más exactamente ha visto la cuestión Ernst Jünger cuando dice: «El ataque a la autoridad empieza por la aclamación» [707]. A nuestro juicio, la autoridad se basa en el elemento *externo* del poder efectivamente existente y en la necesaria evidencia *interna* de que el mando y el poder se ordenan al bien común. Para este *servicio* se requieren conocimientos, prudencia, experiencia e incluso carácter. «Defuisset enim—dice Santo Tomás—bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent» 1, q. 96, a. 1, ad 2).

Con todo, en la práctica, el problema de la autoridad y de la obediencia tiene para el ciudadano aspectos intensamente personales, que uno estaría tentado de calificar de «existenciales». Con frecuencia, las «pruebas internas», a pesar de su carácter intencionadamente racional, no son evidentes a primera vista y los propósitos que han de preceder a todo plan de gobierno no pueden hacerse públicos. Por tanto, al ciudadano sólo le es dado apreciar con aproximación la «evidencia interna». Como se ve, nuestra teoría de la autoridad no es «práctica» en el sentido de que, como un manómetro o un papel reactivo, señala infaliblemente al individuo en cada caso si tras la eviden-

cia externa del poder se encuentra efectivamente la evidencia interna de una razón sabia aplicada al bien común. Sólo en casos muy extremos puede saltar a la vista, al conjunto de los ciudadanos, que el bien común es cínicamente desatendido. Pero estos casos no son muy frecuentes. Aquí, como en otros sectores de la vida, el individuo se halla a menudo ante problemas de conciencia que nadie puede aliviarle. La misión de la Iglesia se reduce a llamarle la atención, en caso de necesidad, sobre las decisiones éticamente erróneas y los defectos morales del Estado. También debemos recordar al lector que aquí no vamos a discutir sobre las intenciones racionales de quienes gobiernan. Un gobernante (monarca, dictador o jefe de gobierno) débil mental o enteramente desprovisto de cultura, puede estar lleno de buena voluntad y, no obstante, hay que poner fin a su gobierno en cuanto tal, pues lógicamente no cabe esperar que pueda a la larga satisfacer las exigencias del bien común. Dicho gobierno está, por tanto, privado de evidencia interna.

Además, no hay que olvidar que todos hemos nacido en una comunidad política determinada y que los usos y hábitos limitan a menudo radicalmente la objetividad de nuestro juicio. A muchos nos falta distancia respecto a las cosas y por ello nos equivocamos en la apreciación de muchos aspectos no materiales del bien común. Guillermo Ferrero, que con tan sabias palabras se ha expresado acerca del problema psicológico de la legitimidad, dice: «En realidad, la democracia se impone hoy día al joven suizo o americano del mismo modo que la monarquía se imponía en

los tiempos pasados a las nuevas generaciones: como un poder preestablecido por las generaciones precedentes y situado tan por encima de ellos, que se ven obligados a inclinarse ante él, les guste o no les guste [708].

Hemos tratado en otra parte el conjunto de cuestiones relativas a los gobiernos legítimos, cuasi-legítimos e ilegítimos. Pero no debemos olvidar que estas categorías son puramente psicológicas. En cambio, en las presentes consideraciones, el aspecto psicológico desempeña sólo un papel secundario. A pesar de ello, hay que fijarse en el hecho de que incluso una tiranía (ilegítima) puede movilizar para el trabajo a los ciudadanos si las circunstancias lo requieren (por ejemplo, en caso de inundación). También es evidente que una dictadura—que a diferencia de la tiranía está fundamentalmente orientada al bien común—puede, utilizando un poder restrictivo aunque moderado, devolver a la práctica de las virtudes cívicas y humanas a un pueblo que se encuentra en verdadera decadencia. (Prescindimos aquí del hecho de que esta acción educativa [709] sea con frecuencia abusivamente utilizada por verdaderos tiranos como falsa coartada. Baste aludir al Reich alemán de 1933 en comparación con el Portugal de 1926.) Por otra parte, incluso un gobierno conceptuado de legítimo puede cometer imperdonables violaciones del bien común y perder así definitivamente con reiterados desaciertos graves el derecho a una autoridad efectiva. Creemos que un gobierno que persigue a una parte de sus ciudadanos por motivos raciales (o ideológico-sociales)—tanto si se trata del 0,9 como del 55 por 100 [710]—atenta tan gravemente contra los as-

pectos no materiales (y también materiales) del bien común, que su autoridad queda anulada. Tal ocurre aun en el caso de que dichas medidas encuentren el consentimiento de una aplastante mayoría del pueblo. Un gobierno así no es διακονος θεου. En tales circunstancias se plantea el problema de la resistencia y de la rebelión, problema que en nuestros días es con frecuencia de suma oportunidad.

8. OTRA VEZ LA TESIS

Quizá no sea impertinente ilustrar nuestra tesis con algunos ejemplos para darle mayor viveza. Representémonos, primero, un vapor que está a punto de hundirse. Los pasajeros luchan con salvaje desesperación por los botes de salvamento. El capitán ha perecido ahogado y los oficiales han perdido la cabeza. No hay, pues, ninguna autoridad legítima. Un pasajero saca entonces su revólver, sube al puente de mando y con ayuda del arma y de su estentórea voz restablece el orden y dirige el salvamento. Los pasajeros, a quienes se niega la satisfacción de sus deseos inmediatos, se someten a regañadientes y le obedecen sólo por temor a las balas. El hombre tiene un plan para el bien común (protección de los débiles, es decir, mujeres, y niños, correcto inflamiento de los botes, distribución de salvavidas, etc.). Abarca de una ojeada la situación del buque, el número de pasajeros y la capacidad de los botes. Conserva su sangre fría: puede ordenar, distribuir, mandar. ¿Tiene autoridad? ¡Qué duda cabe! En

primer lugar, tiene poder (el revólver). Lo utiliza para el bien común. Este «optimum commune» no es el «optimum» de cada individuo en sentido material, sino un «equilibrio justo», pues la justicia es una parte integral del bien común. Bien es verdad que este pasajero que actúa «arbitrariamente» no es popular entre los demás y que tampoco ha concluído ningún contrato con ellos; ni siquiera existe un consentimiento tácito, pero, no obstante, tiene derecho a exigir obediencia. La objeción de que nuestro ejemplo se refiere a una situación crítica nos impresiona poco. Anteriormente hemos señalado ya que la existencia humana es en sí una situación crítica. Si se está «vulneratus in naturalibus», no cabe pedir una «existencia normal»[711].

Un caso mucho menos claro sería el de un legitimista borbónico bajo Napoleón III. El emperador tenía poder. Es cierto que este soberano pensaba en su gloria y esplendor, pero no lo es menos que trabajó por el bien común. Incluso resultaría difícil negar que durante la mayor parte de su reinado fué muy popular. ¿Habría tenido un legitimista derecho moral para planear una sublevación contra él? Por nuestra parte lo ponemos en duda. La única justificación concebible de tal empresa (dirigida contra un gobierno cuasi-legítimo en el sentido de Ferrero) debiera haberse fundado en la convicción de que el gobierno bonapartista amenazaba básicamente los esenciales—aunque inmateriales—valores de continuidad, tradición, lealtad, legalidad y orden rectamente entendido En otros términos, habría tenido que estar convencido de que el bonapartismo ponía en peligro el «alma» de Francia y de que los

horrores (y también las incertidumbres) de una revolución no habían de ser un precio demasiado alto para una restauración liberadora. De hecho, juzgamos errónea tal apreciación, tanto en la perspectiva material como histórica; pero hemos de confesar que hubo personas (y aún hoy las habría) que, tras un serio examen de conciencia, habían llegado a una conclusión distinta de la nuestra. Naturalmente, la decisión definitiva depende siempre del individuo y, como ya afirmamos anteriormente, sólo en circunstancias extraordinarias Dios le alivia de ella. Tampoco es la Iglesia un «consultorio» de periódico. Así, el hombre, cuando ha de aplicar leyes inmutables a casos concretos, se encuentra las más de las veces con su ciencia y su conciencia...

Para el adversario de la idea de la soberanía popular (tanto primaria como secundaria) no existe nexo obligatorio entre la rebelión y el vigor de la resistencia en la opinión pública. Como ya hemos indicado, el 99 por 100 de un pueblo puede aprobar la persecución de una minoría y aplaudir los métodos de opresión (seleccionados tal vez para este monstruoso plan) empleados por su gobierno. Sin embargo, no cabe desatender la cuestión puramente práctica a primera vista de si la sublevación de un *uno* por ciento de los ciudadanos puede ser coronada por el éxito. Incluso tratándose de una guerra justa [712], sólo es lícito iniciarla cuando, según la apreciación humana, existe la esperanza del triunfo de la buena causa. Así pensó al menos la mayor parte de los teólogos católicos [713]. No obstante, podrá *quizá* hacerse un «ademán estéril en for-

ma de rebelión justa—aunque sin esperanza—para de esta manera dar testimonio de la justicia de una causa. (El martirio es también «testimonio».) Una decisión de este tipo podría representar una victoria moral que, en sentido más amplio y profundo y en forma supratemporal, redundaría en beneficio del bien común. «Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.» Los «dioses» son aquí las fuerzas ciegas de la historia universal y «Catón» es el hombre moral. Pensemos sólo en el estéril levantamiento de los polacos de Varsovia, combatidos por los nazis y traicionados por los aliados. A pesar de ello, la desgraciada sublevación de la capital de Polonia continúa siendo uno de los hechos más sublimes de la historia de la segunda guerra mundial.

Como vemos, la «personalidad solitaria» es la que aquí debe apoyarse en todas las «virtutes intellectuales» para llegar a una decisión *personal*. Una revolución no llama reemplazos a filas como hace la guerra moderna. Pero además debería ser evidente para los participantes en toda sublevación que la destrucción de instituciones tradicionales, que se han desenvuelto orgánicamente, significa una peligrosa intervención en el «corpus» de la psicología política. Así, Francia, desde 1789, o mejor aún, desde 1792, no ha vuelto a encontrar su equilibrio político y hoy dista quizá más que nunca de poder curar sus grandes heridas internas. Tradiciones que han crecido lentamente y han acabado alcanzando un «status» orgánico, instituciones universalmente consideradas como parte esencial del todo cultural, no pueden ser sacrificadas a la ligera sólo porque pasan por una crisis, ni aun cuando a veces

nos parezcan inútiles y hasta tiránicas. La destrucción consciente de sistemas políticos transitoriamente enfermos o que funcionaban mal y que se encontraban en plena reorganización ha traído a muchos países—por no decir al mundo entero—males jamás sospechados. Por ello el argumento histórico tiene contra la revolución una fuerza más trágica que el ético. El resultado de las guerras civiles y de las revoluciones lo prueba casi de manera terminante. Cualesquiera que hayan sido los frutos menores positivos de la Revolución francesa, quedan superados no sólo por el tremendo dolor que ocasionó, sino también por sus espantosas consecuencias políticas, intelectuales y espirituales, y los funestos obsequios del totalitarismo, el neonacionalismo, la centralización y el servicio militar obligatorio, que hoy ensombrecen nuestra existencia. En menor medida puede decirse también algo parecido de la «resistencia» francesa (1941-1944) y de la demolición revolucionaria de la monarquía danubiana y, en mayor escala, de las revoluciones rusa (1917) y china (1912). En lugar de Lutero y Calvino—dentro del dominio religioso—, y de Robespierre, Bolívar [714] y Lenin—en la esfera política—, nos habrían sido necesarios *verdaderos* reformadores que, como San Francisco, hubiesen renovado la Iglesia y el orden civil, edificando sobre lo antiguo y enlazando con lo eterno.

Como quiera que sea, siempre es el individuo el que puede tomar una decisión moral o inmoral, a favor o en contra de la ley moral natural, a favor o en contra de la divina revelación. Nos enfrentamos, pues, en el dominio político con una tremenda responsabilidad que

contraemos no sólo para con nuestro prójimo, sino también para con la posteridad y la historia proceso evolutivo, aparentemente sin término, a cuyas fuerzas despiadadas está expuesta una humanidad llena de grandes responsabilidades, aunque no siempre consciente de las mismas, drama cuyo único y eterno espectador es Dios.

9. OJEADA RETROSPECTIVA

Quizá se ve ahora más claramente que consideramos el Estado como una consecuencia del pecado original y a la vez como órgano de la sociedad [715]. Pero contra el parecer de Lutero no es un castigo de dicho pecado, sino un producto necesario para la existencia fuera del Paraíso, originado «automáticamente», como la callosidad en la planta del pie del hombre que anda descalzo. Y hay que anticipar aquí también que el pecado original (*felix culpa*, en varios sentidos) no produjo únicamente fenómenos muy desagradables [716] y que el derecho, la teología (según la conocemos), la técnica, y aun la medicina y la guerra de *otros tiempos* («padre de todas las cosas»), poseen su propio romanticismo, su propia estética y su «consolación por el espíritu». El Estado, que es inconcebible sin poder y sin posibilidad de coacción [717], puede ser fuente de alegría y no siempre resulta el «más frío de los monstruos» y, por tanto, una «calamitas». En este punto hay que guardarse de un maniqueísmo que encuentra su expresión concreta en el famoso dicho de Acton:

«Power tends to corrupt, absolute power corrupts absolutely» [718].

El individuo tiene deberes para con el Estado, pues éste es absolutamente necesario en nuestra sociedad extraparadisíaca. Protege a la especie y al individuo contra la injusticia tanto interna como externa. La obediencia que le debemos nace, por lo tanto, de una «permanente ética de situación». El bien común es el bien de todos, el cual rebasa las fronteras del propio país [719]. No es utópico que los esfuerzos metódicos para llegar un día a un Estado federal mundial se sitúen en la línea de desenvolvimiento de un bien común universal, internamente armónico, querido por Dios.

En un sentido mucho más profundo, el Salvador «sirvió» asimismo a este bien común cuando se dejó clavar en la cruz. Murió por la «salvación del mundo», acto que con esta específica significación fué simbólicamente prenunciado por el lavatorio. Con ello dió ejemplo de servicio a los hombres [720]. En este sentido, el Papa es «servus servorum Dei». Por esta parte se encuentra el fundamento de nuestra obediencia al Estado, ya que no le servimos por él mismo, sino únicamente por razón del bien común que abarca a todos los ciudadanos. Así, pues, la autoridad del Estado no es más que la expresión de un deber recíproco en que el gobernante sólo es el foco por el cual pasan estos (cristianos) deberes mutuos. Entonces dan origen razonable a un organismo que «garantiza» con sus sanciones la convivencia civilizada de los ciudadanos. Como nuestra existencia en la tierra, incluso fuera del Paraíso, ha sido querida por Dios, la autoridad

del gobernante, inscrita en el marco de las formas terrenas de existencia, procede de Dios, *inmediatamente* de Dios. Puesto que el Estado *debe existir* y en nuestra condición actual, consecuencia del pecado de Adán, es «inevitable», la exigencia de la necesaria autoridad se halla ya en la situación dada por Dios. El Estado *in abstracto,* de modo semejante a un padre [721], participa de una serie de atributos divinos: tiene «patria potestad», manda, guía y castiga, teniendo siempre presente con saber y prudencia el bien común. Pero sólo Dios es «summus dominus», «summus auctor», «summus imperator», «summus gubernator», «summus iudex», «summa sapientia», «summa scientia» y también «summa caritas». El hecho de que el Estado «in concreto» pueda apartarse de este modelo, y en la práctica se aparte con frecuencia de él, no debe sorprendernos, pues también el hombre, «imago Dei», no es a menudo más que una parodia de su Creador.

En relación con la «transmisión de la autoridad» del pueblo al gobernante, se ha hablado de un «derecho público». Creemos sin embargo, que aquí nos encontramos frente a un «deber público» más que frente a un «derecho público». Pero, ¿es que un deber—el amor efectivo al prójimo, y por lo mismo a la colectividad y a su bien— es algo que puede *transmitirse*? Resulta aún más difícil de entender el concepto de un derecho que, como dice Bellarmino, ha de enajenarse obligatoriamente. Aquí se encuentra el único peligro—puramente psicológico—de la teoría de la delegación: la invitación a la pasividad y a la indiferencia después de la transmisión de la autoridad. No es de extrañar que

luego se espere del Estado (que no deja de alardear brutalmente de su mandato) la felicidad y la salvación. A esta invitación (meramente psicológica, bien entendido) al estatismo se opone, por otro lado, el esfuerzo desesperado realizado por los «demócratas cristianos» para en virtud de la teoría de la delegación, presentar, con razón o sin ella, la democracia como una exigencia ética y, consiguientemente, atar la Iglesia a una determinada forma de gobierno [722]. La «democratización» de la Europa central y oriental en los años 1918 a 1948 fué exigida y fomentada por amplios círculos católicos del Occidente europeo y de América que operaban con la tesis «fe católica = democracia». Y a esta funesta fórmula se la apoyó repetidas veces con la teoría de la delegación, no sólo en Francia, sino también, y con gran insistencia, en los Estados Unidos [723].

Indudablemente, para desempeñar el oficio de gobernante se requiere vocación, es decir, un llamamiento por parte de Dios. Pero la vocación sola, el impulso de una voz interior y la aptitud fundamental no bastan. Al igual que en *el caso del sacerdocio*, además de la alegría de la vocación y de la aptitud, son necesarios también saber y (con el transcurso del tiempo) experiencia. Para las regiones superiores de la autoridad, tanto secular como religiosa, es precisa una preparación espiritual, una «praeparatio serviendi» pues el oficio cristiano de gobernante es siempre un servicio. (Toda la crítica católica de las formas de gobierno, crítica influída por Aristóteles, ve en el *servicio a la colectividad* la característica que distingue el verdade-

ro gobierno del falso, las tres formas buenas de gobierno de las tres malas)[724].

Echando una última mirada al Estado y a la comunidad tenemos que decir que ambos aspectos de la sociedad sólo se identifican plenamente en un totalitarismo pagano. El utopismo pagano—los católicos ingleses lo llaman *dawnism* (de *dawn*: aurora)—sueña a menudo con un acabamiento del Estado y, por tanto, con una restauración automática, no terrorista, del Paraíso. Por otra parte, es menester consignar que en una sociedad *ideal* existirían siempre relaciones vivas entre Estado y comunidad. Así, en lo pasado, la monarquía cristiana sacó su fuerza vital del hecho de que el monarca era «caput communitatis», «pater patriae», que gracias únicamente a la prerrogativa de la corona desempeñaba las supremas funciones del Estado. Para eludir el «monismo» democrático (Ziegler), que, en la democracia, *debe necesariamente* equiparar Estado y sociedad, hay que aceptar tranquilamente el concepto de Estado «autoritario» y no desconcertarse ante este término. Lo «autoritario» se opone a lo «totalitario», que extingue el natural dualismo «soberano-súbditos» y en su lugar se anexiona íntegramente el individuo y absorbe en el Estado o aniquila todas las fuerzas vivas [724 a].

El Estado ideal es gobierno mediante la ley y la persona, o mejor dicho mediante personas atadas por la ley, pues un puro *gouvernment by law* es siempre nueva ficción e ingenuo sueño de mentes anglosajonas. El amor hace ya necesaria la persona firmemente perfilada del gobernante, pues la inevitable dureza del

servicio sólo puede ser contrapesada por aquél [725]. No la contrapesa la histeria de la jefatura ni la antropolatría cesarista, sino el amor de familia. Aquí precisamente se encuentra una tarea del Estado a menudo olvidada: actuar como custodio de grandes virtudes y valores permanentes, a pesar de su diferencia fundamental respecto a la comunidad, que *siempre* es comunidad de amor o de odio. Pues, como Jonás de Orleáns afirmaba el rey y, por tanto, el Estado aspiran a realizar estos cuatro valores: Pax, Aequitas, Iustitia, Concordia.

En la reflexión sobre el Estado y las teorías políticas no es lícito quedarse parado. En este punto, hay que guardarse de seguir las modas y de dejarse empujar por las corrientes del día a una estéril oposición. En definitiva, también el pensamiento teológico es cultivado por hombres y tiene sus puntos de emoción ver cómo precisamente en la Edad Media gibelinos y güelfos se apropian alternativamente el concepto de soberanía secundaria del pueblo. El absolutismo real de la Reforma y la Contrarreforma hizo revivir esta táctica. Si Marsilio de Padua hubiese precisado sus ideas, quizá habría sido posible colocarle junto a los escolásticos de los siglos XVI y XVII. Hoy, en cambio, la victoria y la derrota de los partidos cristianos producen los más curiosos efectos en la teoría política. No es soberanía del pueblo lo que se necesita, sino soberanía del espíritu. Hay que pensar con mayor libertad y profundidad. Es menester inspirarnos en nuestra rica experiencia bajo el axioma: «In necesariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas», y no confundir ja-

más las «necesaria» con las «dubia». También en el pensamiento católico hay un «progreso», no en el sentido de un cambio de lo eterno inmutable, pero sí en forma de un desarrollo, de un enriquecimiento, de un crecimiento. Como decía ya San Vicente de Lerin:

«Sed forsitan dicit aliquis. Nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religions? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in duo dumtaxat genere, en eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. Imitetur animarum religio rationem corporum, quae, licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen quae erant, permanent...» (*Commonit. XXIII.*)

NOTAS

I. LIBERTAD O IGUALDAD: ACLARACION DE CONCEPTOS

[1] y [2] GUSTAVE THIBON, *L'inégalité, facteur d'harmonie,* en «Etudes Carmélitaines» 24 (1939), pág. 78. EMILE FAGUET, *... et l'horreur des responsabilités* (continuación de *Le culte de l'incompétence),* Grasset, París, 1911, pág. 139. GEORGES VEDEL, *Manuel élémentaire de droit constitutionnel,* Recueil Sirey, París, 1949, pág. 245. RENÉ GUÉNON, *La crise du monde moderne,* Gallimard, París, 1946, pág. 84. ERNEST RENAN, *L'avenir de la science,* 1848, en *Oeuvres complètes de Ernest Renan* (ed. Henriette Psichari), Calmann-Lévy, París, 1949, pág. 720 (prólogo escrito en 1890).

[3] En una discusión sobre la libertad, nunca es lícito olvidar que la suprema libertad es la libertad interior del asceta, que a nadie puede ser arrebatada. PITIRIM SOROKIN, *The crisis of our age (The social and cultural outlook),* Dutton, Nueva York, 1941, págs. 173-174. En forma parecida ERNST JÜNGER, *Der Waldgang,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1951, págs. 65-66. Compárese con el juicio de R. W. Emerson: «Nada hay más repugnante que el derecho de libertad por parte de esclavos como lo son la

mayoría de los hombres, el engaño petulante para la libertad contenido en algunos escritos parecidos a una declaración de independencia y el derecho al voto establecido por la ley y concedido a quienes jamás se atrevieron a pensar o a actuar.»

[4] Un liberal que juzgue correcta la valoración platónica de la democracia *(República,* VIII) debe, por liberal, ser antidemócrata convencido.

[5] CARLTON J. H. HAYES, *A generation of materialism,* Harper, Nueva York, 1941, pág. 9. Discrepando del gran *Oxford Dictionary* (B I, vol. VI, part. 1, pág. 278) en su referencia a los adictos a la Constitución de 1812, un autor español atribuye el término *liberales* a los partidarios de la libertad de prensa. Los liberales llamaban despectivamente serviles a sus adversarios. ROMÁN OYARZÚN, *Historia del carlismo,* Ediciones Fe, Bilbao, 1939, pág. 12. WINFRIED MARTINI, en su obra *Das Ende aller Sicherheit: Eine Kritik des Westens,* Deutsche Verlaganstalt, Stuttgart, 1954, págs. 31-32, fustiga con perspicacia el uso múltiple y enteramente ilógico de los vocablos «democracia» y «democrático». Llamamos de manera especial la atención del lector sobre esta magnífica obra. En ella se procede sin miramientos con la democracia utilizando elementos de gran valor.

[6] FRANCIS S. CAMPBELL (seudónimo de E. v. Kuehnelt-Leddihn), *The menace of the herd (Procrustes at large),* Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1943, págs. 301-302. Véase también págs. 305-306 y las notas 909-913.

[7] En rigor, la Inquisición fué una organización de peritos eclesiásticos al servicio del Estado. Este debía solicitar su establecimiento y por ello la encontramos en pocos países europeos. En el Sacro Romano Imperio de la nación alemana, por ejemplo, la Inquisición sólo tomó pie transitoriamente en el siglo XIII.

Véase también A. VERMEERSCH, S. I., *La tolérance,* en la Bibliothèque des Etudes Morales et Juridiques, Beauchesne, París y Uystpruyst, Lovaina, 1912, vol. IV, pág. 136 y sigs. (Contiene valiosas indicaciones sobre la Inquisición.)

[8] «Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur», *Codex Iuris Canonici,* art. 1.351. Precursor, aunque todavía tímido, de esta fórmula es el aserto de Santo Tomás (2.2 q. 12 a. 7): «Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt.» Véase también FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Las doctrinas po-*

líticas en la Cataluña medieval, Aymá, Barcelona, 1950, página 199: «Indari et sarraceni non possunt inviti compelli ad recipiendum baptismum» *(Apparatus I,* 186, de Tomás Mieres de Geyma).

[9] Distinta es la opinión de JAMES PARKES, *The Jew in the mediaeval community,* Soncino Press, Londres, 1938, página 104.

[10] E. v. KUEHNELT-LEDDIHN, *Thoughts on the «Faith of a Liberal»,* en «The Catholic World», julio 1946, página 314.

[11] Sobre la identidad teleológica de capitalismo y socialismo, v. F. S. CAMPBELL, *o. c.,* pág. 134. Compárese con el siguiente pasaje de una carta de Henry Adams a Brooks Adams, fechada en París el 21 de octubre de 1899: «Es posible que algún día encuentre útil enterarme de las teorías socialistas, las cuales parecen estar ahora en vísperas de desalojar a todas las demás, excepto a las puramente capitalistas, que llegan al mismo resultado por otro camino» (en *Henry Adams and his friends,* edit. por H. D. Cater, Houghton Mifflin, Boston, 1947, pág. 484). Este gran norteamericano «cristiano-conservador-anarquista» vió muy bien este punto.

[12] El término griego δῆμος equivale a los latinos *plebs* y *populus.* Algunas veces es sinónimo de ὄχλος. Sin embargo, en el griego moderno (Koiné) no tiene ningún dejo negativo.

[13] HEINRICH VON TREITSCHKE, *Politik,* S. Hirzel, Leipzig, 1900, vol. II, pág. 6: «El principio de la democracia es la igualdad. Los ideales y también las ilusiones de aquélla descansan en la idea de la igualdad de todo lo que tiene faz humana.» En relación con este tema merecen estudiarse los escritos de Graco Babeuf, en los que los aspectos igualitarios de la democracia lucen con sus últimas consecuencias lógicas. Véase las *Pages choisies de Babeuf* (ed. Maurice Dommanget), Armand Colin, París, 1935. En ellas encontramos el «Manifeste des Plébéiens», en el que se llega a atacar el mérito y la inteligencia y se denigra la superioridad del talento y la aplicación, tachándolas de desvarío demagógico, porque la gente no tiene sino *un* estómago (págs. 258-259). Un hombre que trabaje más que los otros y exija por ello mayor retribución debe ser tratado como «conspirateur contre la société» (pág. 260); es más, hay que encadenar incluso el destino («parvenir à enchaîner le sort», pág. 261). Sobre las corrientes totalitarias de la Revolución francesa como

punto de partida de la tiranía moderna, véase J. L. TALMON (profesor en la Universidad hebrea de Jerusalén), *The origins of totalitarian democracy,* Secker and Warburg, Londres, 1952, especialmente págs. 1-2; 245-247.

Véase también el artículo *Démocratie,* de A. DE MUN, en el *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique,* Beauchesne, París, 1914, vol. I, col. 916: «C'est le règne absolu du nombre, l'aveugle domination d'une masse inorganique, formée d'individus confondus dans une apparente égalité.» Sobre el concepto de «igualdad» en la Edad Media, cfr.: THOMAS GILBY, O. P., *Between community and society: A philosophy and theology of the State,* Longmans-Green, Londres, 1953, págs. 269-270.

[14] Esta expresión es empleada por Emile Faguet en *Le culte de l'incompétence,* y por Gonzague de Reynold en *L'Europe tragique.*

[15] La «Modern Library» (Random House, Nueva York) llevó a cabo una buena edición de los «Federalist Papers», serie de artículos de James Madison, John Marshall y Alexander Hamilton. Estos trabajos son de capital importancia para el conocimiento de las tradiciones políticas de los Estados Unidos.

[16] T. III, nueva edición, Londres, 1794, págs. 493-495.

[17] *The Works of John Adams,* edit. por Charles F. Adams, C. Little y J. Brown, Boston, 1851, vol. VI, páginas 462, 472, 516. Cartas a John Taylor. Véase también su carta a James Madison de 17 de junio de 1817, en vol. X, págs. 267-268.

Sobre el carácter aristocrático de la revolución de 1776 y de la primitiva república americana, véase C. F. O'LEARY (E. v. Kuehnelt-Leddihn), *Die Urväter Amerikas,* Armandus Verlag (Symposion-Reihe), Viena, 1949; además: PETER VIERECK, *The aristocratic origin of american freedom* en «Southwest Review», 37 (1952), núm. 4, págs. 331-335; o del mismo autor: *Shame and glory of the intelectuals,* The Beacon Press, Boston, 1953, págs. 219-221.

[18] JOHN ADAMS, *The Works,* vol. IX, carta a Benjamín Rush de 28 de agosto de 1811, págs. 635-636. Véase también estas palabras de Lord Acton: «La Revolución francesa fué la más desdichada tentativa hecha para aplicar a Europa los principios americanos» (citado por G. E. FASNACHT, *Acton's political philosophy,* Hollis and Carter, Londres, 1952, pág. 79). Chateaubriand hablaba de los «Etats-Unis

renvoyant à la France la révolution que la France avait soutenue de ses armes» (véase CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, ed. Maurice Levaillant, Flammarion, París, 1948, vol. I, pág. 254). Véase asimismo JACQUES MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, Paul Hartmann, París, 1945 (edit. primero en Nueva York, 1944), págs. 39-40, y PIERRE GAXOTTE, *La Révolution française*, A. Fayard, París, 1947, págs. 73-74. En el mismo sentido, cfr. GEORG JELLINEK, *Réponse de M. Jellinek à M. Boutmy*, en «Revue du Droit Publique et de la Science Politique» 18 (1902), páginas 385 y sigs. (reproducido en JELLINEK, *Ausgewählte Schriften und Reden*, Häring, Berlín, 1911, vol. II, págs. 64-81). No obstante, en América se niega enérgicamente la relación entre ambas revoluciones. De hecho, el Gouverneur Morris Lafayette, embajador americano en París, intentó persuadir de que para Francia una constitución de tipo americano era un absurdo, pero el marqués se hizo el sordo (Véase THEODORE ROOSEVELT, *Gouverneur Morris*, American Statesmen Series, Boston, 1888, págs. 240-241). Jefferson estaba también convencido de que Francia debía realizar sus reformas dentro del marco de una monarquía constitucional y de que no era apta para la forma de gobierno republicana. Cfr. la carta de Jefferson a Lafayette de fecha 14 de febrero de 1815. Véase igualmente HAROLD WADE STREETER, *Sainte Beuve's estimate of Lafayette* en «The French-American Review» 3 (1950), núms. 2-3, pág. 170.

Félix Somary en su magnífico libro *Krise und Zukunft der Demokratie* (Europa Verlag, Zurich-Viena-Constanza, 1952), que presenta una tesis muy parecida a la nuestra, ve en la Revolución americana y en la Revolución francesa-jacobina, las alas «derecha» e «izquierda», respectivamente, de la misma dinámica revolucionaria.

[19] El presidente Van Buren vió acertadamente en Alexander Hamilton un monárquico. Desgraciadamente, Hamilton, el más original de los *Founding Fathers*, tenía un lunar en su actitud conservadora: era centralista convencido. Véase MARTIN VAN BUREN, *Inquiry into the origin and course of political parties in the United States* (edit. por su hijo), Hurd and Houghton, Nueva York, 1867, pág. 88.

[20] *Diaries and Letters of Gouverneur Morris* (edit. por Anne Cary Morris), Schribner, Nueva York, 1888, vol. I, página 104. Con fecha 23 de junio de 1789. Sobre la clásica actitud de América respecto a la democracia, véase ARTHUR

HENDRIK VANDENBERG, *If Hamilton were here today*, Putnam, Nueva York, 1923, págs. XXIV-XXVI; NICHOLAS MURRAY BUTLER, *Why should we change our form of government?*, Charles Schribner, Nueva York, 1912, pág. 6; RALPH ADAMS CRAM, *The end of democracy*, Marshall Jones, Boston, 1937, págs. 20, 131-132.

[21] E. M. BURNS, *James Madison, philosopher of the Constitution*, Rutgers, University Press, Nueva Brunswict, 1938, pág. 63: «En vez de defender la soberanía absoluta de la mayoría, Madison la detestaba tan acérrimamente que procuró impedir su ejercicio por casi todos los caminos imaginables.» Por otra parte, George Cabot escribía en 1804: «Aun en Nueva Inglaterra, que es la parte de los Estados Unidos en que la masa del pueblo posee más cordura y virtud, estamos llenos de errores, imposibles de extirpar por ningún razonamiento, aunque hubiese un Licurgo en cada aldea. Somos completamente democráticos y juzgo que, según su actividad natural, la democracia es el gobierno de lo peor.» (HENRY ADAMS, *The formative years*, edit. por Herbert Agar, Houghton Mifflin, Boston, 1947, vol. I, pág. 44.) El republicanismo de los Estados Unidos tampoco era muy espontáneo. La *New York Gazette and Weekly Mercury* de 23 de abril de 1770 escribía: «No permita Dios que seamos tan desdichados como para caer en una república.» (Véase JOHN C. MILLER, *Origins of the american revolution*, Little Brown, Boston, 1943, pág. 499.)

[22] El profesor Mortimer Adler (Universidad de Chicago), no católico y neotomista democrático radical, rechaza a Jefferson por seudodemócrata e insiste en que «la aurora de la democracia americana empieza de hecho con Jackson». Véase su trabajo: *In therms of what moral principle is democracy the best government?*, en *Philosophy of State* (Fifteenth annual proceedings of the American Catholic Philosophical Association), edit. Charles A. Hart, Washington, D. C., 1939, pág. 163. También la base teológica de Jefferson lo es todo menos cristiana. El profesor A. Passerin d'Entrèves dice muy bien que para Jefferson las leyes de la naturaleza son las leyes del Dios de la naturaleza, pero que el «Dios de la naturaleza» o el «Ser Supremo» no están más cerca del Dios omnipotente de nuestra fe de lo que lo está el deísmo del cristianismo (Véase A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The natural law*, Hutchinson, Londres, 1951).

[23] En la nota 53 se mencionan los autores de los si-

glos XIX y XX que postulan una tajante separación entre los conceptos de democracia y liberalismo (y también de libertad). Refiriéndose a la América de 1803, el profesor R. R. Palmer escribe acertadamente: «La gente sabía entonces que discrepaba y luchaba por la «democracia». Una cortesía tradicional elimina hoy este hecho. Es más admisible en nuestros días decir cosas desagradables de los «jacobinos» que de los «demócratas». Es más instructivo buscar las ideas de la democracia moderna en la «tradición clásica y cristiana» en las obras de Santo Tomás de Aquino o en el paulatino desarrollo de las instituciones parlamentarias británicas, que en los horrores revolucionarios» (loc. cit., págs. 68).

24 MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, XI, 2-4.

25 J. V. STALIN, *Ob osnovach leninizma. K voprosam leninizma*, Partizdot, VKP (b): Moscú, 1935, págs. 4, 31, 34, 35, 50; V. J. LENIN, *Socinenija*, Ed. Adorackij etc.; Partizdat: Moscú, vol. XXIV, pág. 13; vol. XII, pág. 131. Véase también M. J. KALININ, *Que fait le pouvoir soviétique pour réalicer la démocratie?* Bureau d'Editions de Diffusion et de Publicité: París, 1926, passim; L. FROCKIJ, *Parlamentnaja revolucija*, ed. *Granit*: Berlín, 1930, páginas 164-170.

II. LOS PROFETAS DEL TOTALITARISMO

[26] JOSEPH DE MAISTRE, *Lettre d'un royaliste savoisien*, en *Oeuvres complètes*, Lyon, 1884-1887, vol. VII, págs. 155-156: «Sachez être royalistes; autrefois c'était un instinct, aujourd'hui c'est une science». Véase también RAFAEL CALVO SERER, *La configuración del futuro*, Rialp, Madrid, 1953, página 213. El autor divide con gran acierto a los monárquicos en tres grupos: sentimentalistas, realistas e intelectuales.

[27] El autor explana en otro trabajo la noción de «gobierno orgánico».

[28] *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren* (edit. por el príncipe Richard Metternich-Winneburg), Wilhem Braumüller, Viene, 1881, vol. III, pág. 348, núm. 442.

[29] FRANCIS STUART CAMPBELL, *The menace of the herd*, págs. 15-30 y 379.

[30] JOHN STUART MILL, *On liberty* (Everyman Library, núm. 482), Dent, Londres, 1910, pág. 131.

[31] MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, lib. XXIX, c. 18. El reconocimiento de que la libertad se mantiene mejor en un orden social jerárquico que igualitario, no llega sino con la Revolución francesa. Sobre el elemento jerárquico en las

viejas constituciones suizas, cfr. GONZAGUE DE REYNOLD, *La démocratie et la Suisse (Essai d'une philosophie de notre histoire nationale)*, Les Editions du Chandelier, Berna, 1929, pág. 143.

[82] BENJAMÍN CONSTANT, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (junto con *Adolphe)*, Garnier Prères, París, 1924 (?), capítulo XIII, pág. 212.

Paul Claudel fustigó asimismo este «numeralismo» animal en una carta dirigida a André Suarès (10 de febrero de 1911), en la que, al tomar partido por una monarquía *religiosa* y criticar la unión intelectual Maurras-Comte, se distancia de Maurras, pero destaca a la vez lo que tiene de común con él: «Mais du moins—escribe desde Praga—il hait autant que moi la démocratie, il donne une voix à ce furieux sentiment de degoût d'un coeur noble qui sent écrasé par les bestiaux, par la force brute, par le nombre» (ANDRÉ SUARÈS ET PAUL CLAUDEL, *Correspondance* 1904-1938, ed. Robert Mallet, N. R. F., Gallimard, París, 1951, pág. 160, número 132). Cuando Maritain estaba bajo la influencia de Maurras, escribió de otra manera. Así, en *Trois réformateurs* (Plon, París, 1925, págs. 197-198), decía: «On peut discuter sur la question de savoir si la forme du goubernement démocratique est bonne ou mauvaise pour tel peuple et dans telles conditions; mais le mythe de la Démocratie Seul Souverain légitime, le principe spirituel de l'égalitarisme moderne, est indiscutiblement une sanglante absurdité.»

También ERNST LUDWIG VON GERLACH, según refiere Schoeps, tronó siempre contra la errónea doctrina liberal del «principio revolucionario del número y el despotismo democrático de la mayoría». Tras la resolución de la Asamblea Nacional de Frankfurt sobre el derecho de sufragio, declaró en un artículo de la «Kreuzzeitung» (julio de 1849) que «era un derecho fundamental de los alemanes el no ser tenidos en consideración por el número de piezas, como los arenques». Su amigo A. v. THADDEN-TRIEGLAFF, en el famoso discurso pronunciado en la Dieta el mes de abril de 1848, habló en forma aún más gráfica del número de votantes contados en «libras de huesos y carne de hombre». Véase HANS JOACHIM SCHOEPS, *Das andere Preussen*, Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart, 1952, pág. 58 y nota 83 de la pág. 129.

[83] BENJAMÍN CONSTANT, *o. c.*, págs. 207-208.

[84] *Ibidem*. Sin embargo, recuerde también el lector el

hecho triste de que las cualidades intelectuales de este genial crítico de la Revolución francesa y la dictadura plebiscitaria napoleónica no le preservaron de que, encontrándose casualmente en París durante los Cien Días, aceptara de Napoleón la dignidad de consejero de Estado. Y sólo un año después de la publicación de su brillante trabajo anónimo *De l'esprit de conquête*. El carácter y la inteligencia son cosas diferentes.

[35] JUAN DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, III, 1, en *Obras completas de Donoso Cortés* (ed. J. Juretschke) B. A. C., Madrid, 1946, vol. II, págs. 497-498.

[36] Autores modernos que han escrito sobre la igualación niveladora: VILFREDO PARETO, *Trattato di sociologia universale*, G. Barbèra, Florencia, 1923, vol. II, § 1.115, IV, beta y 1.126, IV, beta 2; GEORGE SANTAYANA, *Reason in Society*, en *The life of reason*, Scribner, Nueva York, 1932, pág. 91; WILFRED TROTTER, *Instincts of the herd in peace and in war*, Macmillan, Nueva York, 1919, págs. 29-30.

[37] CONSTANTINO LEONTIEV, pág. 425. Sobre la personalidad y las ideas de Leontiev, véase NICOLÁS BERDIAIEV, *Constantin Leontieff* (trad. H. Iswolsky), París, 1937.

[38] ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 4-8.

[39] WALTER BAGEHOT, *Essay on Sterne and Thackerny*, en *Works* (ed. Forrest Morgan), Travelers Insurance Co., Hartford, 1891, vol. II, pág. 191 (El «estadista» parece que fué Montalembert).

[40] IWAN BLOCH («Dr. Eugen Duehren»), *Le Marquis de Sade et son temps*, Barsdorf, Berlín, 1901; A. Michelon, París, 1901, págs. 392-393.

[41] N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Hachette, París, 1880, págs. 404-405.

[42] Véase F. M. DOSTOIOSKIJ, *Bêsi* en *Polnoe sobranie chudozestvennych proizvedenij*. Ed. «Zizn' i Kul'ture», t. 2. Riga, 1928, vol. X, cap. 8, parte 2, pág. 97.

[43] JACOB BURCKHARDT, *o. c.*, pág. 137.

[44] Carta de Jacob Burckhardt (15 de febrero de 1863) a F. S. Vögelin en *Jacob Burckhardt, Briefe zur Erkenntnis seiner geistigen Gestalt* (ed. Fritz Kaphahn), Alfred Körner, Leipzig, 1935, pág. 274 (citadas más adelante como *Briefe zur Erkenntnis*).

[45] Carta de Jacob Burckhardt de 17 de marzo de 1888

en la colección *Jacob Burckhardts Briefe an seinen Freund Friedrich von Preen* (1864-1893). Introd. de Emil Strauss, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart y Berlin, 1922, pág. 222 (citadas después como *Briefe an Preen).*

46 HERBERT READ, *The politics of an unpolitical,* Routledge, Londres, 1943, págs. 26-27. Para una crítica de las tendencias igualitarias: KARL KASPERS, *Die geistige Situation der Zeit,* Walter de Gruyter, Leipzing, 1932, pág. 36 (trad. esp.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo,* Labor, Barcelona, 1933).

47 EUGÈNE EICHTHAL, *Alexis de Tocqueville et la démocratie libérale,* C. Lévy, París, 1897, pág. 247 (fragment des entretiens de Tocqueville avec Nassau W. Senior). Recuérdense aquellas palabras de Víctor Hugo: «Egalité, traduction politique du mot envie» (V. HUGO, *Journal 1830-1848,* ed. H. Guillemin, Gallimard, París, 1954, pág. 346).

48 DANTE, *De Monarchia,* I, 12.

49 DAVID W. PETEGORSKY, *Left-wing democracy in the english civil war (A study of the social philosophy of Gerrard Winstanley),* Gollancz, Londres, 1940, y G. P. GOOCH, *Political thought in England from Bacon to Halifax,* Geoffrey Cumberlege Oxford University Press, Londres, 1946. páginas, 93 y sigs.

50 J. DONOSO CORTÉS, *Pensamientos varios,* en *Obras* (ed. Juretschke) vol. II, pág. 827: «Libertad, igualdad, fraternidad: fórmulas contradictorias. Dejad al hombre el libre desenvolvimiento de su actividad individual y veréis cómo al punto muere la igualdad a manos de las jerarquías y la fraternidad a manos de la concurrencia. Proclamad la igualdad y veréis a la libertad huyendo en ese mismo instante y a la fraternidad exhalando su último aliento.»

51 JOHN C. CALHOUN (1782-1850), *A disquisition of government,* Appleton, Nueva York, 1853, pág. 56.

52 Alguna que otra vez los observadores americanos ven también más allá de sus narices. Véase HENRY SMITH LEIPER (secretario del «Federal Council of Christian Churches in America»), *European protestantism tomorrow,* en «The Christian Century», 19, I, 1941, pág. 75: «Se dice con frecuencia que Europa ha repudiado la democracia. En cierto sentido, es verdad. Pero ningún hombre sensato está autorizado para inferir de este hecho que los europeos no aman ya la libertad. El advenimiento del terror y el despotismo no ha

hecho sino acrecentar su profundo anhelo de verdadera libertad.»

[53] IRVING BABITT, *Democracy and leadership*, Houghton-Mifflin, Boston, 1924, pág. 298; W. H. CHAMBERLIN, *The world's iron age*, Macmillan, Nueva York, 1941, páginas 46-47; CHRISTOPHER DAWSON, *The judgement of the nations*, Sheed and Ward, Nueva York, 1942, pág. 62; DR. HERMANN HEFELE, *Demokratie und Liberalismus*, en «Hochland», 22, vol. I (1924), págs. 34-43; LUIS LEGAZ LACAMBRA, *Introducción a la teoría del Estado Nacionalsindicalista*, Bosch, Barcelona, 1940, pág. 49; JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Castilla y sus castillos* (Colección «Más allá» número 46), A. Aguado, Madrid, 1949, págs. 96-98; GUSTAV RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, Quelle und Mayer, Leipzig, 1932, págs. 66 y sigs.; WILHELM RÖPKE, *Das Zeitalter der Tyrannis*, tirada aparte del núm. 5-6 de la «Friedenswarte», Zurich, 39 (1939), pág. 8, y *Gesellschaftskrise der Gegenwart*, Eugen Rentsch, Erlenbach-Zurich, 1948, págs. 139 y siguientes (trad. esp. *La crisis social de nuestro tiempo*, Revista de Occidente, S. A., Madrid, 1950); DENIS DE ROUGEMONT Y CHARLOTTE MURET, *The heart of Europe*, Putnam, Nueva York, 1941, pág. 114; GUIDO DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari, 1925, págs. 403-410; CARL SCHMITT, *Die geistesgeschichliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, en *Bonner Festausgabe für E. Zitelmann*, Duncker und Humblot, München-Leipzig, 1923, pág. 428 (este autor que fué algún tiempo adepto del nacionalsocialismo afirma también la compatibilidad de democracia y dictadura); PETKO STAJNOW, *Befähigung und Demokratie* (estudios políticos sobre el parlamentarismo y la democracia), Hofdruckerei, Sofía, 1923; FRANK THIESS, *Das Reich der Dämonen (Der Roman eines Jahrtausends)*, Zsolnay, Viena-Leipzig, 1941, pág. 203; BERNARD WALL, *European Notebook*, Sheed and Ward, Londres, 1939, págs. 107-108; MAX WEBER, *Grundriss der Sozialökonomik*, III, Abt. *Wirtschaft und Gesellschaft*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1922, pág. 745; GEORGES VEDEL, *o. c.*, págs. 191-196; NICOLÁS BERDIAIEV, *Una nueva Edad Media* (trad. esp.), Barcelona, 1932; GEORG FREIHERR VON HERTLING, *Recht, Staat und Gesellschaft*, Josef Kösel, Kempten y München, 1907, pág. 146; WILHELM RÖPKE, *Mass und Mitte*, Eugen Rentsch, Zurich-Erlenbach, 1950, pág. 23; EVERETT DEAN MARTIN, *Liberty*, W. W. Nor-

ton, Nueva York, 1930, pág. 126; GEORGE BERNANOS, *La liberté pour quoi faire?*, Gallimard, París, 1953, pág. 98. Además: FRANZ SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Herder, Freiburg im Br., 1933, vol. II, pág. 96-98; HEINZ O. ZIEGLER, *Autoritärer oder Totaler Staat*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1932 (número 30 de *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart)*, págs. 10, 15-16; WINFRIED MARTINI, *o. c.*, págs. 9-10, 74-77; AGNES GRÄFIN DOHNA, *Tausend Brücken*, Selbstverlag, Lich, 1952, pág. 1.020.

Hans Kelsen discrepa e identifica democracia y libertad (*Vom Wesen und Wert der Demokratie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929, págs. 3-4 [trad. esp.: *Esencia y valor de la democracia*, Labor, Barcelona]. En Platón y Aristóteles se encuentra una idea parecida. El único aspecto real de ésta tesis lo constituye el temor paralizador y encadenante de quien efectivamente es de inferior valía ante el que está dotado de cualidades superiores, temor que puede ser suprimido mediante la nivelación artificial.

[54] Véase Eduard Heinemann: «El verdadero hitlerismo se proclama verdadera democracia y verdadero socialismo, y la realidad terrible es que en tales pretensiones hay un adarme de verdad... Pero un hecho destaca de la confusión con claridad plena. Hitler no ha pretendido nunca representar el verdadero liberalismo. Este tiene, pues, el honor de ser la doctrina más aborrecida por el «führer» (*The rediscovery of liberalism*, en «Social Research» 8 (1941), pág. 479). Véase NICOLÁS BERDIAIEV, *Cinq méditations sur l'éxistence*, Fernand Aubier, París, 1936, pág. 195: «Le fascisme s'oppose non pas tant à la démocratie, qui sous ses formes conséquentes est étatiste, qu'à l'aristocratisme et au libéralisme. Le césarisme offre même toujours un caractère plébéien.»

[55] ORESTES BROWSON, *Legitimacy and revolution* (escrito en 1848), en *Essays on theology, politics and socialism*, Sadlier, Nueva York, 1852, págs. 390-391.

[56] CHARLES BETTS, *Macaulay's criticism of democracy and Garfield's reply*, en «Open Court» 32 (1918), págs. 273 y sigs. Reproducimos íntegramente la carta de Macaulay a H. S. Randall Esq. de 23 de mayo de 1857 (Londres, Kensington).

[57] JOHN H. E. DALBERG-ACTON, *The history of freedom and other essays* (ed. Figgis y Lawrence), Macmillan (Londres, 1922), pág. 88.

[58] JOHN H. E. DALBERG-ACTON, *o. c.*, págs. 63-64. En forma parecida pensaba Lacordaire. Véase LACORDAIRE, *Sa vie par lui-même*, Publiroc, Marsella, 1931, pág. 226 (*Testament* del año 1848).

Toepffer, el eminente pensador suizo, confesó a Alexandre Vinet que la democracia no se podía defender con argumentos racionales. Casi siempre la Suiza intelectual y la Suiza «oficial» veían las cosas desde ángulos distintos. Véase EUGÈNE RAMBERG, *Alexandre Vinet. Histoire de sa vie et de ses oeuvres*, Bridel, Lausana, 1875.

[59] WILLIAM E. H. LECKY, *Democracy and liberty*, Longmans, Green & Co., Nueva York, 1896, págs. 256-257.

[60] WILLIAM H. E. LECKY, *Democracy and liberty*, páginas 257-258.

[61] P.-J. PROUDHON, *Du principe de fédération*, en *Oeuvres complètes*, Librairie Internationale, París, 1868, vol. III. Los temores de Proudhon se fundaban en el sistema electoral democrático. Véase su carta de 26 de abril de 1852.

[62] P.-J. PROUDHON, *Solution du problème sociale*, en *Oeuvres complètes*, Marpon et Flamarion, París, s/f página 86. V. también la pág. 56, sobre la democracia y el dominio de la mayoría, y la pág. 64, donde con gran penetración escribe: «L'autorité qui dans la monarchie est le principe de l'action gouvernementale, dans la démocratie est le but du gouvernement.»

[63] DORAN WHALEN, *Granite for God's house*, Sheed and Ward, Nueva York, 1941, pág. 161.

[64] ANATOLE FRANCE, citado por *Sir Charles Petrie, Twenty years Armistice and after*, Eyre and Spottiswoode, Londres, 1940, pág. 12.

[65] THOMAS MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, S. Fischer, Berlín, 1929, págs. 285-287 (reimpresión).

[66] KARL MANNHEIM, *Man and society in an age of reconstruction*, Harcourt, Brace, Nueva York, 1940, páginas 108 y sigs.

[67] FRIEDRICH NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, en *Werke*, Kröner, Leipzig, 1910, vol. VIII, págs. 207-208 (texto algo distinto).

[68] STRINFELLOW BARR, *Ourselves as we are*, en «Tomorrow» (1944), octubre; CRISTOPHER DAWSON, *Beyond politics*, Sheed and Ward, Londres, 1939, págs. 40-41, 84, 102-103; T. S. ELIOT, *The idea of a christian society*, Harcourt, Brace, Nueva York, 1940, págs. 11, 17, 69; FRIEDRICH A. HA-

YEK, *The road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago, 1944, págs. 70-71, 82-883, 101, etc.; JEAN DE MÉNASCE, *Ecclesian malignantium*, en «La nouvelle relève», 3 (1943), 3, pág. 135; conferencia de Alain Locke sobre *Pluralismus und intellektuelle Demokratie*, en la *Conference on science, philosophy and religion*, septiembre 1941; GEORGE SANTAYANA, *o. c.*, págs. 127-128; JOSEPH A. SCHUMPETER, *Capitalism, socialism and democracy*, Harper, Nueva York, 1942, págs. 241-243.

Cfr. también las apreciaciones de MONTESQUIEU: «On a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple» (*o, c.*, IX, 3), y «La démocratie et l'aristocratie ne sont point des états libres par leur nature» (*ibídem*, IX, 4).

[69] No es posible enumerar todos los trabajos que sobre Herman Melville han aparecido en los últimos años. Una magnífica interpretación católica del poeta, aun en sus aspectos políticos, es *Melville*, de GEOFFREY STONE (Sheed and Ward, Nueva York, 1949). Importante es también WILLIAM ELLERY SEDGWICK, *Herman Melville, The tragedy of mind*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1944.

[70] HERMAN MELVILLE, *Clarel II*, en *The works of Herman Melville*, Constable, Londres, 1924, vol. XXIV, páginas 249-250.

[71] JOHN STUART MILL, *On liberty*, págs. 129-131.

[72] Prof. J. J. BACHOFEN, *Autobiographische Aufzeichmungen* (dirigido a F. K. von Savigny) ed. H. Blocher en el «Basler Jahrbuch» (1917), págs. 328-329. Cfr. HENRY ADAMS, *The formative years*, pág. 45: «Condensando la idea en una palabra, Hamilton, durante una comida en Nueva York, contestó a una idea de sabor democrático, golpeando vivamente la mesa con la mano y diciendo: «Su país, señor, es un solemne animal.»

[73] GONZAGUE DE REYNOLD, *L'Europe tragique*, Spes, París, 1935, y también *Conscience de la Suisse*, Baconnière, Neuchâtel, 1938, pág. 92.

[74] Denis de Rougemont, como Amiel—protestante también—, se enfrenta escépticamente con ciertas pretensiones de la democracia. Pero no es un antidemócrata en sentido estricto. (Amiel, contrariamente a lo que afirma, lo era.)

[75] JAMES MADISON, *Works* (ed. Elliot), vol. I, pág. 501.

[76] Cfr. EDUARD VON HARTMANN, *Gedanken über Staat, Politik, Soziolismus* (ed. Alma Hartmann), Kröner, Leipzig s. a., Kröner-Taschnausgaben, Bd. 29, pág. 7.

[77] (Senator) ARTHUR H. VANDENBERG, *o. c.*, págs. XXV-XXVI.

[78] FRIEDRICH ENGELS, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums, des Staates*, Ditz, Stuttgart, 1894, pág. 181.

[79] HAROL LASKI, *Reflections on the revolution of our time*, Allen and Unwin, Londres, 1943, págs. 128 y sigs.; GAETANO MOSCA, *Elementi di scienza politica*, Turín, 1923. Es tan extensa la bibliografía sobre este tema que, procediendo con un poco de arbitrariedad, nos limitaremos a citar a Schumpeter, *o. c.*, págs. 238-240.

Véase LOUIS ROUGIER, *La mystique démocratique*, Flammarion, París, 1929, págs. 257-258, y HERBERT READ, *o. c.*, página 4.

En este pasaje, Read insiste acertadamente en que el Estado nazi era mucho más democrático que Inglaterra e incluso que América, y subraya que en el comunismo ha de verse igualmente una forma extrema de la democracia. Read distingue también con rigor entre democracia y liberalismo.

[80] ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *Carta* a M. de Corcelles, fechada en Bonn, a 22 de julio de 1852, en *Memoirs, letters and remains of Alexis de Tocqueville*, Ticknor and Field, Boston, 1862, vol. II, pág. 260.

Sobre Tocqueville, véase asimismo el discurso de Lacordaire en la Academia (LACORDAIRE, *o. c.*, págs. 306-307), y la carta de Tocqueville a Madame Swétchine (7 de enero de 1856) en *Lettres de Madame de Swétchine* (ed. Comte de Falloux), Didier et Cie., París, 1881, vol. III, págs. 481-482. Respecto a su concepción política fundamental, George Wilson Pierson dice muy bien: «Si se le hubiese apurado, Tocqueville habría escogido como forma ideal de gobierno una monarquía hereditaria *constitucional*» (*Tocqueville and Beaumont in America*, Oxford University Press, Nueva York, páginas 750-751 n).

[81] LORD ACTON, *o. c.*, pág. 357.

[82] ANTOINE REDIER, *Comme disait M. de Tocqueville*, Perrin, París, 1925. Este autor transcribe una carta personal de A. de Tocquevillee. Texto y facsímil en las págs. 47-48.

Cfr. la siguiente declaración de Chateaubriand: «Je suis né gentilhomne. Selon moi, j'ai profité du hazard de mon berceau, j'ai gardé cet amour plus ferme de la liberté qui appartient principalement à l'aristocratie dont la dernière

heure est sonnée» (En *Mémoirs d'outre-tombe,* Penaud Frères, París, s. a., vol. I, pág. 13).

83 DANIEL C. GILMAN en su introducción a la obra de Tocqueville *Democracy in America* (trad. H. Reeve), Century Co., Nueva York, 1898, vol. I, pág. XVII.

84 A. REDIER, *o. c.,* pág. 112.

85 M. L'ABBÉ BAUNARD, *La foi et ses victoires dans le siècle présent,* Poussielge Frères, París, 1884, vol. II.

86 ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *Carta* de 24 de enero de 1854 en la «Revue des Deux Mondes» LXXVII, 5.ª época, vol. XL, París (1907), pág. 539.

87 A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique,* en *Oeuvres d'Alexis de Tocqueville,* Michel Lévy, París, 1864, 14.ª ed., vol. III, caps. VI y VII, págs. 516 y sigs. En adelante se citará esta obra con las palabras *De la démocratie.*

88 *Ibidem,* pág. 518.

89 *Ibidem,* pág. 519.

90 *Ibidem,* pág. 520.

91 *Ibidem,* págs. 520-521.

92 *Ibidem,* págs. 522-523.

93 *Ibidem,* pág. 523.

94 *Ibidem,* pág. 524.

95 A. DE TOCQUEVILLE, *Oeuvres,* vol. VI, pág. 65. Véase su carta a J. S. Mill de 10 de noviembre de 1836: «L'Amérique n'était que mon cadre, la démocratie le sujet.»

96 Este es el título de un libro de León Ferrero (hijo, ya difunto, de Guglielmo Ferrero) sobre los Estados Unidos (*Amérique, miroir grossissant de l'Europe,* Editions Rieder, París, 1939).

97 POLIBIO, *Works* (texto griego y versión inglesa), traducción W. R. Paton [The Loeb Classical Library], Heinemann, Londres, 1923, vol. III, lib. 6, 2-10, pág. 288. Cf. también JAMES N. WOOD, *Democracy and the will to power,* Knopf, Nueva York, 1921, pág. 221; GEORGES BERNANOS, *Lettre aux Anglais,* Atlántida Editoria, Río de Janeiro, 1942, págs. 234-235.

98 *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren,* III, Treil, vol. VIII, Viena, 1884, pág. 537, núm. 1.969. Esta observación se hizo a raíz del discurso pronunciado por el diputado Deschamps en el Parlamento belga el 23 de abril de 1850: «Dire que l'Etait—dijo este diputado—peut faire ce que ferait la famille est un grossier sophisme. Il y a une très-grande différence. L'Etait ne peut faire ce que la loi lui

permet, tandis que la famille peut faire tout ce que la loi ne lui défend pas.» Véase GEORGES VEDEL, *o. c.*, pág. 246. Acton en G. E. FASNACHT, *o. c.*, pág. 31: «El absolutismo del Estado es el peligro moderno del que no pueden defendernos ni el gobierno representativo ni la democracia» (Rambler», marzo 1860, pág. 397). Adalberto Stifter hace las mismas consideraciones. Véase su artículo *Der Staat. II*, en la «Constitutionellen Donau-Zeitung» (1848) 18 (en ADALBERT STIFTER, *Politisches Vermächtnis* [Klassiker der Staatskunst, Bd. 1], ed. Erich Heintel, Braumüller, Viena, 1950, pág. 29).

[99] SIGMUND NEUMANN, *Permanent Revolution* [*The total State in the world at war*], Harper, Nueva York, 1942, páginas 3-4; KARL OTTEN, *A combine of agression* (Masses, Elite and Dictatorship), Allen & Unwin, Londres, 1942, páginas 7, 292-293; GERHARD LEIBHOLZ, *Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das Autoritäre Staatsbild*, Duncker und Humblot, Wissenschaftlichen Abhandlugen und Reden, München, 1933, Heft 12, págs. 78-79; JACQUES MARITAIN, *Scholasticism and politics* (trad Mortimer Adler), Macmillan, Nueva York, 1940, págs. 94-95; J. T. DELOS en «La vie intellectuelle» (1939) nov., citado por J. V. DUCATILLON, O. P., en *La guerre, cette révolution*, Maison Française, Nueva York, 1941, págs. 32-33; EMIL LEDERER, *State of the masses (The threat of a classless society)*, W. W. Norton, Nueva York, 1940, *passim*.

[100] WILLIAM ELLERY SEDGWICK, *o. c.*, pág. 212. Cf. las siguientes palabras de G. de Reynold: «On a tenté de donner des ancêtres à la démocratie moderne: les démocraties antiques, les démocraties urbaines et paysannes du moyen âge. Ce ne sont que des tableaux acquis par un nouveau riche pour orner son château; il a beau reprendre le nom, il n'est pas la maison» (GONZAGUE DE REYNOLD, *L' Europe tragique*, Spes, París, 1935, pág. 136).

[101] F. M. DOSTOIEWSKI, *Los demonios*, parte 2, capítulo IV, núm. 2.

[102] Discurso del 2 de febrero de 1852. Editado en un folleto por la Academia Francesa.

[103] FUSTEL DE COULANGES, *o. c.*, pág. 397: «La démocratie ne supprime pas la misère; elle la rendit, au contraire, plus sensible. L'égalité des droits politiques fit ressortir davantage l'inégalité des conditions.»

[104] *Zahme Xenien*, segunda parte.

[105] HENRI-FRÉDÉRIC AMIEL, *Fragments d'un journal*

intime, ed. Bernard Bouvier, Collection Helvétique, Georg et Cie., Ginebra, 1922, pág. 321.

[106] DRIEU DE LA ROCHELLE, *A propos des cent cinquante ans de la révolution,* en «Revue de Paris», 46 (1939), núm. 11, junio.

[107] THE LETTERS OF WILLIAM JAMES, editadas por su hijo Henry James, Atlantic Monthly Press, Boston, 1920, vol. I, págs. 161-162.

[108] N. BYELOZERSKIJ, *Slavjanofily, Zapadmiki i Herzen,* en «Vestnik Evropy», Nov. 1838, XXXIII. Vol. VI, pág. 187.

[109] ERNEST HELLO, *Le monde,* en *L'homme (La vie-La science-L'art),* Editions Varité, Montréal, s. a., pág. 109. Esta colección de artículos contiene también el famoso trabajo de HELLO *L'homme médiocre* (págs. 58-66), admirable análisis de la decadencia agnóstica del siglo XIX.

[110] SÖREN KIERKEGAARD, *The present age* (trad. inglesa por Alexander Dru y Walter Lowrie), Oxford University Press, Londres-Nueva York, 1904, págs. 61-62.

[111] TH. DOSTOIEWKI, *La confession de Stavroguine, complétée par une partie inédite du «Journal d'un Ecrivain»* (trad. francesa por Elie Halpérine-Kaminsky), Plon, París, 1922, págs. 200-201.

[112] A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie,* vol. II, páginas 151-152. Sobre la absoluta necesidad que una república democrático-parlamentaria tiene de asegurar la unidad fundamental de las opiniones políticas mediante una vigilancia totalitaria de la sociedad, véase págs. 130-132.

[113] JAMES FENIMORE COOPER, *The american democrat,* Knopf, Nueva York, 1931, págs. 64, 141-142 (editado primitivamente en Cooperstown, el año 1838).

[114] Véase, por ejemplo, WILLIAM COTHREN, *History of ancient Woodbury, Connecticut 1657-1872,* Woodbury, 1872, vol. II, págs. 1.280-1.282; STEWART H. HOLBROOK *Lost men of american history,* en «Life», 12 (1947), núm. 2, enero, págs. 81-82 (sobre la persecución de Joseph Palmer de Fitchburg, que «provocaba» a sus conciudadanos porque llevaba barba); WILLIAM H. WHYTE, JR., *The wife problem,* en «Life» 32 (1951) núm. 1, enero, págs. 32-48 (sobre la intervención de las grandes empresas en el matrimonio de los altos empleados); BARROWS MUSSEY, *The State of Vermont,* en «The American Mercury» 66 (1948), núm. 293, pág. 584. Cfr. también: *Moreau de St. Méry's American Journey 1793-1798* (trad. y ed. Kenneth y Anna M. Ro-

berts), Doubleday, Garden City, 1947, especialmente pág. 121. Esta presión social de América es indudablemente de raíz inglesa, y no tiene su explicación en la democracia, sino en el protestantismo. Onno Klopp, refiriéndose a Inglaterra, decía ya el siglo pasado: «En suma, aquí se es políticamente libre, pero socialmente esclavo» (WIARD VON KLOPP, *Onno Klopp* (ed. F. Schnabel), Schnell und Steiner. Munich, 1950, pág. 129). Algo parecido sabemos de Renier *(The english are they human?)*, Karel Capek, etc.

115 JOHN STUART MILL, *o. c.*, págs. 92-93.

116 JOHN STUART MILL, *o. c.*, págs. 71-72.

117 Véase la carta de J. Madison a Randolph de 10 de enero de 1788 (*Writings*. ed. Hunt, V, 81) citado en *The life of John Marshall*, de ALBERT J. BEVERIDGE, Houghton and Mifflin, Boston, 1916, vol. I. pág. 301.

118 MATTHEW ARNOLD *Democracy*, en *Mixed Essays*, Macmillan, Nueva York, 1880, pág. 4. Como Matthew dice en el párrafo transcrito en el texto, *dentro* de la nobleza hay también tendencias igualitarias. Sobre el concepto de la *una eademque nobilitas* en Polonia, véase DR. RUDOLF LEONHARD, *Zur Soziologie des Polentums*, en *Finanz und Wirtschaftliche Zeitffragen*, Heft 39, Stuttgart, 1917, página 13.

119 NICOLAS BERDIAIEV, *Slavery and freedom* (traducción R. M. French), Scribner, Nueva York, 1944, pág. 176. También: G. K. CHESTERTON, *The man who was thursday*, Dodd, Mead, Nueva York, 1908, pág. 190.

120 ALBERT JAY NOCK, *Memoirs of a superfluous man*, Harper, Nueva York, 1943, pág. 88. También: JAMES N. WOOD, *o. c.*, págs. 198-223.

121 HELMUTH KUHN, *The common man on trial*, en «Review of Politics», 6 (1944), núm. 1, enero, págs. 21-23, 34; WILHELM RÖPKE, *International economic disintegration*, Macmillan, Nueva York, 1942, pág. 248; FRANK THIESS, *o. c.*, págs. 43-44.

122 HERBERT L. MATTEWS, *The fruits of fascism*, Harcourt, Brace, Nueva York, 1943, pág. 47. Véase también: DOROTHY THOMPSON, *Listen, Hans*, Nueva York, 1942, página 82. El último libro contiene el homenaje radiado de esta periodista americana al conde Helmuth von Moltke, ejecutado por su participación en la conjuración de julio.

123 JACOB BURCKHARDT, *Briefe zur Erkenntnis* (carta a

Salomón Vögelin), Basilea, Montag nach Bettag, september 1866, pág. 290.

[124] JACOB BURCKHARDT, *Briefe an Preen* (carta fechada en Basilea a 1 de enero de 1879), pág. 130.

[125] MAX ADLER, *Démocratie politique et sociale* (Etudes politiques et sociales, núm. 20), Eglantine, Bruselas, 1930, página 117 (esta nítida presentación de la tesis por parte de un antiguo profesor de la Universidad de Viena, preludia claramente nuestro problema); GEORG SIMMEL, *Soziologie,* Duncker und Humblot, Leipzig, 1908, pág. 140 (trad. español: *Sociología,* Revista de Occidente, Madrid, 1927); IRVING BABITT, *o. c.*, pág. 298; ROGER SÉCRETAIN, *Péguy, soldat de la liberté,* Valiquette, Montréal, 1941, págs. 117-118; RENÉ SCHWOB, *Le règne de l'imposture,* en *L'homme et le péché* (ed. por F. Mauriac y E. d'Ors), Plon, París, 1938, páginas 121-122.

[126] JOHN STUART MILL, *o. c.*, págs. 67-68.

[127] *Ibidem,* pág. 68.

[128] ANTOINE REDIER, *o. c.*, pág. 114.

[129] GRAHAM WALLAS cita el *Canning* de Stapleton, en *Human nature and politics,* Houghton-Mifflin, Boston, 1916, pág. 275.

[130] *The journals of Sören Kierkegaard* (trad. A. Dru), núm. 959 (pág. 330), núm. 1.317 (pág. 502). Cfr. también núm. 657 (pág. 377), núm. 1.082 (pág. 386) y núm. 1.310 (pág. 500).

[131] O. A. BROWNSON. *Legitimacy and revolutionism,* Sadlier, Nueva York, 1852, págs. 368-369. Este desaliento dista mucho del brío combativo de su contemporáneo el católico Frédéric Le Play, que exclamaba: «Il faut attaquer de front, sans réticence, la théorie démocratique!» (CHARLES DE RIBBE. *Le Play d'après sa correspondence,* Firmin-Didot, París. 1884, pág. 394).

[132] KARL JASPERS, *o. c.*, págs. 64-65; JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada,* Madrid, 1921; HERMANN GRAF KEYSERLING, *Das Spektrum Europas,* Niels Kampmann, Heidelberg, 1928, págs. 487-488; WILFRED TROTTER, *Instincts of the herd in peace and war,* Macmillan, Nueva York, 1919, págs. 29-30. Cfr. pág. 31 de esta obra: «La soledad será un terror real, racionalmente insuperable».

[133] EMIL LEDERER, *o. c.*, pág. 98.

[134] *Burke's reflections on the revolution in France*

(ed. F. G. Selvy), Macmillan, Londres, 1924, págs. 139-140.

[135] EMIL LEDERER, *o. c.*, págs. 110-111.

[136] Donoso Cortés fué amigo personal de Veuillot, pero como era adversario del carlismo, no entra en el grupo de los ultraconservadores, aunque reiteradamente se le cuente entre ellos.

[137] DONOSO CORTÉS, *Discurso del 4 de enero de 1849, pronunciado en el Congreso*, en *Obras completas de don Juan Donoso Cortés* (ed. por J. M. Ortí y Lara), Sociedad Editora San Francisco de Sales, Madrid, 1892, vol. II, pág. 87 (ed. Juretschke: vol. II, págs. 197 y sigs.).

[138] Donoso habla de «ejércitos de millones», lo cual es una exageración, tratándose de los siglos XVI y XVII.

[139] *Ibidem*, pág. 89.

[140] *Ibidem*, pág. 91.

[141] JACOB BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, ed. Oeri, pág. 188. Cfr. el juicio de un compatriota contemporáneo del gran Burckhardt, el cual afirma que la dictadura totalitaria no es sino *la forme basse de la démocratie* (DÉNIS DE ROUGEMONT, *La part du diable*, Nouvelle Version, Brentano, Nueva York, 1944, pág. 105).

[142] WALTER BAGEHOT, *o. c.*, vol. II, págs. 440-445.

[143] Entre ellos debe citarse especialmente a WILHELM RÖPKE, *o. c.*, págs. 5-6.

[144] P. J. PROUDHON, *Du principe de fédération*, *o. c.*, página 34.

[145] MAX WEBER, *Grundriss der Sozialökonomie, III* Abt.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1922, pág. 156. Weber, tan entusiasta de la jefatura carismática, fué responsable de la idea de la elección directa del presidente en la Constitución de Weimar. (J. P. MAYER, *Max Weber and German politics*, Faber and Faber, Londres, 1944, pág. 76).

[146] JACOB BURCKHARDT, *Die Zeit Konstantins des Grossen*, Alfred Kröner Verlag, Leipzing, s. a., Kröners Taschenausgabe, t. 54, pág. 22.

[147] ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 2-3, Σχεδὸν γαρ οι πλεισθοι των τυραννων γεγονασιν εκ δημαγογων ως ειπειν πιστευθεντεσ εκ του διαβαλλειν τουσ γνωριμους.

[148] CHARLES W. ELIOT, LL. D., *Twentieth Century Christianity*, American Unitarian Association, Boston, 1914, página 5.

149 WOODROW WILSON, cit. por STANLEY A. HUNTER, *The religious ideals of the President*, Allahabad Mission Press, 1914, pág. 8.

«Se ha dicho que los mejores jefes son aquellos que tienen ideas vulgares y aptitudes extraordinarias, que poseen el pensamiento de la generación en que viven, lo defienden con tal vitalidad y lo comprenden con tan operativa penetración, que pueden marchar al frente y mostrar los senderos por los que los propósitos pueden hacerse realidad.»

150 HENRY LORD BROUGHAM, F. R. S., *Historical sketches of statesmen who flourished in the time of George III, to which are added remarks on the french revolution. New Series*, Bandry's European Library, París, 1844, pág. 318. El párrafo segundo evidencia el influjo de Burke.

151 De estas identificaciones se abusó también muchísimo en el ámbito de las teorías económicas. WILHELM RÖPKE, *Die Krise des Kollektivismus* (Europ. Dokumente, Heft, 10), Verlag Kurt Desch, Munich, 1948, pág. 29.

152 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Gesammelte Werke*, Musarion-Ausgabe, Munich, 1925, vol. XIII, págs. 58-59.

153 Véase DMITRI MEREZKOVSKIJ, *Ot voiny k revolucii (Dnêvnik), Ogni:* Petrogrado, 1917.

154 ELIE HALÉVY, *L'ère des tyrannies*, Gallimard, París, 1938, pág. 243.

155 FRIEDRICH GOGARTEN, *Politische Ethik (Versuch einer Grundlegung)*, Eugen Diederichs, Jena, 1932, pág. 217.

156 CONSTANTIN FRANTZ, *Die Weltpolitik*, cap. III, citado por el Dr. E. Stamm en su introducción a la obra *Deutschland und der Föderalismus*, dc Frantz, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlín, 1921, pág. 11. Cfr. DÉNIS DE ROUGEMONT, *Gedanken über den Föderalismus*, en «Mass und Wert», Zurich, 1940, marzo-abril.

157 CONSTANTIN FRANTZ, *o. c.*, pág. 89.

158 CONSTANTIN FRANTZ, *o. c.*, pág. 41. No obstante, Frantz sabía lo difícil que era reducir a común denominador el principio federalista y el espíritu moderno. Véase páginas 36-37.

159 Carta de H. Adams a Brooks Adams, fechada en Atenas a 2 de abril de 1898. En WORTHINGTON CHAUNCEY FORD, *Letters to Henry Adams (1892-1918)*, Houghton-Mifflin, Boston, 1938, pág. 163.

160 LUCIEN ROMIER, *Explication de notre temps*, Grasset, París, 1925, págs. 60-195. Cfr. también SIMONE WEIL,

L'enracinement, Gallimard, París, 1949, págs. 109-113, y LORD ACTON, *History of freedom and other essays*, páginas 289-290.

161 A. AULARD, *La société des jacobins*, París, 1889-1897, vol. VI, pág. 47, citado por CRANE BRINTON, *The Jacobins*, Macmillan, Nueva York, 1930, págs. 145-146.

162 MICHEL BAKOUNINE, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, en *Oeuvres*, t. I, Stochk, París, 1907, páginas 11-12.

163 GEORGES SOREL, *Les illusions du progrès* (Études sur le devenir social, vol. I). Rivière, París, 1908, págs. 9 y sigs.

164 PAUL BOURGET, *Outre-Mer. Notes sur l'Amérique*, Lemarre, París, 1895, vol. II, págs. 320-321.

165 IRVING BABBITT, *Democracy and Leadership*, página 314.

166 JACOB BURCKHARDT, *Briefe an Preen*, págs. 35-36 (fechada el 2 de julio de 1871).

167 DAVID J. DALLIN, *The real soviet Russia* (trad. J. Shaplen), Yale University Press, New Haven, 1944, págs. 126 y sigs.

168 Naturalmente, en ello desempeña también un cierto papel la envidia de ser excluído de la carrera burocrática.

169 Recuérdese la historia del niño italiano repatriado de Leningrado y lleno de temor ante la incertidumbre de la vida libre. Cf. CONDE HERMANN KEYSERLING, *Südamerikanische Meditationen*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlín, 1932, pág. 146.

170 JOHN STUART MILL, *o. c.*, pág. 166 (cap. IV).

171 HERBERT SPENCER, *The coming slavery*, en la colección *Man versus State*, introd. de A. J. Nock; Caxton Printers, Caldwell, 1940, pág 36.

172 AUGUSTE COMTE, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, 1826, citado por CHARLES MAURRAS, en *Romanticisme et révolution*, Nouvelle Librairie Nationale, París, 1925, pág. 235.

173 M. DE BARANTE, *La vie politique de M. Royer-Collard*, t. II, Didier, París, 1861, págs. 130-131.

174 BENJAMÍN CONSTANT, *o. c.*, págs. 195-196.

175 ARISTÓTELES, *Política*, V, 9, 7-8.

176 WALDO FRANK, *Chart for Rough Water*, Doubleday Doran, Nueva York, 1940, págs. 94-95.

177 WILHELM RÖPKE, *International economic disintegra-*

tion, Macmillan, Nueva York, 1942, pág. 248 y *loc. cit.*, página 6.

[178] JACOB BURCKHARDT, *Briefe an Preen*, pág. 248 (fechada el 24 de julio de 1889).

[179] RICHARD MÜLLER-FREIENFELS, *Psychologie des deustchen Menschen und seiner Kultur*, C. H. Meck, Munich, 1930, pág. 5; PETER VIERECK, *Metapolitics (From the romantics to Hitler)*, Knopf, Nueva York, 1941, págs. 40-56.

[180] F. A. HAYEK, *o. c.*, págs. 8-9. El «nacionalismo burgués» no es sino el afán de reclamar la nobleza para toda la nación, que constituye una «familia más extensa». Los nobles pueden sin dificultad renunciar a esta «ampliación».

[181] CRANE BRINTON, *o. c.*, págs. 147-152.

[182] ALEXANDRE VINET, *o. c.*, párrafo XXX, pág. 278.

[183] CONSTANTINO LEONTIEV, *o. c.*, pág. 178.

[184] *Ibidem*, pág. 164.

[185] *Ibidem*, pág. 188.

[186] *Ibidem*, pág. 189.

[187] JOSEF LEO SEIFERT, *Die Weltrevolutionäire (von Bogumil über Hus zu Lenin)* Amalthea Verlag, Viena, 1930, pág. 1.936. príncipe NICOLAJ S. TRUBECKOJ, *Evropa i celovêcestvo*, Ed. ruso-búlgara: Sofía, 1920, págs. 9-13.

[188] CONSTANTIN LEONTIEV, *o. c.*, pág. 150.

[189] SIR HENRY MAINE, *Popular Government (Four essays)*, John Murray, Londres, 1885, pág. 28. Sobre la «nacionaldemocracia» y su carácter totalitario, véase WINFRIED MARTINI, *o. c.*, págs. 17-20. Señala acertadamente que la nacionaldemocracia representa una ampliación totalitaria de la democracia.

[190] SIR HENRY MAINE, *o. c.*, pág. 27.

[191] WILLIAM E. H. LECKY, *Democracy and Liberty*, Longmans, Green, Nueva York, 1896, pág. 479.

[192] CARLTON J. H. HAYES, *Essays on nationalism*, Macmillan, Nueva York, 1926, págs. 44 y sigs., 69 y sigs., 78 y sigs. LUCIEN ROMIER, *o. c.*, pág. 163.

[193] ERNEST RENAN, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, M. Lévy Frères, París, 1863, página 4.

[194] IDEM, *La réforme intellectuelle et morale*, Michel Lévy, París, 1872, pág. 199. (Esta carta se escribió a fines de 1871.)

[195] *Ibidem*, pág. 200.

196 *Ibidem,* pág. 200-201. El temor a un paneslavismo apoyado en modelos germano-nacionalistas dominó también al genial Carl Ernst Jarcke, nacido en Danzig, que se convirtió al catolicismo y emigró a Viena. Véanse sus *Vermischten Schriften,* Schöningh, Paderborn, 1854, vol. IV, pág. 453. (Este volumen constituye un verdadero tesoro de sabiduría perenne para el católico conservador de convicciones liberales.) El reproche que Renan dirige a los alemanes no es justo, pues el nacionalismo étnico es de origen jacobino. En el piso principal del Museo de Unterdenlinden, de Kolmar, se encuentra en una vitrina un bando dirigido a las mujeres de Estrasburgo y firmado por St. Just, en el que se las exhorta a dejar la «moda alemana» y «vestir al estilo francés». La Francia republicana y radical-democrática se obstinó siempre en afrancesar por todos los medios posibles a los elementos no franceses de la *République une et indivisible,* haciendo así efectivo en el concepto del Estado el principio de la unidad étnica.

197 JACQUES BAINVILLE, *Les conséquences politiques de la paix,* Nouvelle Librairie Nationale, París, 1920.

198 ERNEST RENAN, *o. c.,* pág. 49.

199 Evidentemente, De Tocqueville aceptaba la interpretación protestante determinista de la teología agustiniana.

200 A. DE TOCQUEVILLE, *Carta al conde Gobineau,* fechada en Saint-Cyr près de Tour, a 17 de noviembre de 1853. En «Revue des Deux Mondes», París, 77 (1907). 5.ª época, vol. XL, págs. 62 y sigs.

201 MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois,* XV, 5.

202 WERNER SOMBART *(Vom Menschen, Versuch einer geisteswissen-schaftlichen Anthropologie)* Buchholz und Weisswage, Berlín, 1938, págs. 287-288.

203 EMILE ZOLA, *Germinal,* Fasquelle, París, s. a., página 179, vol. II.

204 CARLTON J. H. HAYES, *A generation of materialism,* Harper, Nueva York, 1941, pág. 260. Estas ideas influyen posteriormente no sólo en el Ku-Klux-Klan, sino también en las leyes de inmigración de los años 1921 y 1924, que fueron establecidas sobre una base racista. Así, por ejemplo, se dividió a Italia en dos zonas: septentrional y meridional, siendo la del norte la que obtuvo mayor cupo inmigratorio. Con ello se tenía el propósito de impedir la emigración «blanca mugrienta» *(dirty-white).*

[205] BENJAMIN DISRAELI, citado por ARTHUR BRYANT en *The english Saga*, 1840-1940, Collins, Eyre and Spottiswoode, Londres, 1941, pág. 182.

[206] DIXON WECTER, *The Saga of american society (A record of social aspirations*, 1607-1937), Scribner, Nueva York, 1937, págs. 152-153.

[207] Frantz Molnar a S. N. Behrmann en «The New Yorker» de 8 de junio de 1946, pág. 46.

[208] GUNNAR MYRDAL, *An american dilemma (The negro problem and modern democracy)*, Harper, Nueva York, 1944, vol. I, pág. 69.

[209] Leopold von Wiese en «Kölner Vierteljahrsschrift für Soziologie», Jahrg. VI, núm. 4, pág. 376, y WILHELM RÖPKE, *Die Nationalisierung des Menschen*, en «Merkur», núm. 31, pág. 934.

[210] FERDINAND A. HERMENS, *The tyrant's war and the people's peace*, Chicago University Press, Chigado, 1944, página 13.

[211] JOHN HOLLAND ROSE, *The life of Napoleon*, Bell, Londres, 1904, vol. I, pág. 426.

[212] JAMES BRYCE, *The Holy Roman Empire* (A new edition), Macmillan, Nueva York, 1932, pág. 442.

[213] Carta de Robert Lansing en *The intimate papers of colonel House* (ed. Charles Seymour), Houghton-Mifflin, Boston, 1928, vol. IV, pags. 13-14.

[214] GEORGES SOREL, *La ruine du monde antique (conception matérialiste de l'histoire)* (en la serie: «Etudes sur le devenir social», vol. XIX), Rivière, París, 1933, páginas 248-250.

[215] Citado por sir CHARLES PETRIE, *o. c.*, pág. 12. La misma tesis es brillantemente defendida también por HOFFMAN NICKERSON en su obra: *The armed horde 1793-1939*, G. P. Putnam, Nueva York, 1940 y 1942.

[216] JACOB BURCKHARDT, *Briefe an Preen*, de 15 de octubre de 1887, pág. 216.

[217] HERMANN MELVILLE, *Clarel*, en *Works*, vol. XXIV, pág. 240. Espontáneamente acuden aquí a la memoria no sólo la devastadora guerra aérea, sino también los incendios y asesinatos de los «demócratas» españoles. En las *Guides Bleus*, tomo dedicado a *España*, redactado por Marcel N. Schweitzer (Hachette, París, 1935, pág. 562), se dice con suave ironía: «Malaga est una ville d'idées avancées. On y

a brûlé 43 églises et couvents dans les journées des 12 et 13 mai 1931.» En los años 1936-1937, además de incendiadas fueron alegremente demolidas.

Sobre los comienzos de la guerra aérea 1939-1945, véase B. H. LIDDELL HART, *War limited*, en «Harper's Magazine», 192 (1946), núm. 1.150 (marzo), págs. 198-199; J. M. SPAIGHT, *Bombing vindicated*, Londres, 1944; GENERAL J. C. F. FULLER, *The second world ward, 1939-1945*, Duell, Sloane and Pierce, Nueva York, 1949, págs. 222-223, 403. «Así, según el testimonio de Mr. Spaight—escribe Fuller—, fué Mr. Churchill quien prendió fuego a la mecha que hizo estallar una guerra de devastación y terror sin igual desde los seldjúcidas» (Spaight fué primer subsecretario del Ministerio del Aire británico antes de la segunda guerra mundial). Cfr. asimismo J. M. SPAIGHT, *The battle of Britain 1940*, Geoffrey Bles, Londres, 1940, págs. 22-25, 135, 217, y WINSTON S. CHURCHILL, *The second world war*, Cassel, Londres, 1949, vol. II, págs. 565, 567, con muy parcas indicaciones, dentro de una serie de volúmenes verdaderamente sorprendentes para el historiador.

218 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *o. c.*, pág. 131.

219 ARISTÓTELES, *Política*, IV, 4.

220 H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine (Le régime moderne*, vol. III, parte primera), Hachette, París, 1891, págs. 288-289.

221 J. HOLLAND ROSE, *The rise of democracy*, Blackie and Sons, Londres, 1897, págs. 236-237.

222 JAMES BURNHAM, *The Machiavellians*, John Day, Nueva York, 1943, págs. 238-239.

223 JOHN ADAMS, *The works of* (ed. Charles F. Adams), Little and Brown, Boston, 1851, vol. VI, pág. 485.

224 EDMUND BURKE, *Reflections on the revolution in France*, pág. 247.

225 JOHN ADAMS, *Carta* a James Madison de 17 de junio de 1817, en *The selected writings of John and Quincy Adams* (ed. Koch y Peden), Knopf, Nueva York, 1946, página 202.

226 Cfr. (Sénateur) EDMOND SCHÉRER, *La démocratie en France* (Etudes), Librairie Nouvelle, París, 1884, pág. 70.

227 FISHER AMES, *o. c.*, págs. 74-75. Cfr. CARL ERNST JACKE, *o. c.*, vol. IV. *Hundert Schlagworte*, núm. 11, página 147: «¿Cómo acabará todo?, preguntó alguien en mayo

de 1848, cuando la revolución alemana estaba en su apogeo. Fácil es preverlo, se le contestó. Todo va bien con un gobierno militar nacional; todo va mal con un gobierno militar extranjero.»

228 J. P. MAYER, *Alexis de Tocqueville* (trad. Bozman und Hahn), Viking, Nueva York, 1940, pág. 203; HELMUT KUHN, *l. c.*, pág. 21.

229 WILLIAM E. H. LECKY, *o. c.*, págs. 259-260.

230 OTTO FÜRST BISMARCK, *Gedanken und Erinnerungen*, J. G. Cotta, Stuttgart, 1898, vol. II, cap. XXI, página 60.

231 PITIRIM SOROKIN, *Social and cultural Dynamics*, American Book Company, Cincinnati-Nueva York, 1941, volumen IV, págs. 259-260.

232 PETER VIERECK, *Metapolitics*, pág. 307.

233 ARNOLD TOYNBEE, *A study of history*, Oxford University Press, Londres, 1939, vol. IV, págs. 196-197.

234 SIR HENRY MAINE, *o. c.*, pág. 36.

235 LOUIS ROUGIER, *Les mystiques économiques*, Librairie de Médicis, París, 1938, pág. 20; ISABEL PATERSON, *The God of the machines*, G. P. Putnam, Nueva York, 1943, págs. 258-259; CICELY HAMILTON, *Modern* SWEDEN, Dutton, Londres, 1939, pág. 91, n.

236 GUILLAUME APOLLINAIRE, *L'oeuvre du marquis de Sade* (Pages choisies), Bibliothèque des Curieux, París, 1909, págs. 227-228.

237 HANS KOHN, *The idea of nationalism*, Macmillan, Nueva York, 1944, pág. 304.

238 *Ibidem.*

239 *Ibidem.* Al estallar la segunda guerra mundial, el totalitarismo se desahogó también en movimientos americanos. Así, los «tecnócratas» pedían que todos los hombres y mujeres de menos de sesenta años fuesen movilizados; debían recibir 60 dólares mensuales y un uniforme. Debía asimismo prohibirse toda la prensa que no fuese de lengua inglesa. Para los «tecnócratas» había amanecido la gran esperanza del paraíso uniformista. Afortunadamente, tal esperanza no se hizo realidad.

240 WILHELM RÖPKE, *Schulreform in Deutschland*, en «Neue Zürcher Zeitung» 169 (1948), 17 de marzo, edición vespertina, núm. 580, hoja 7.

241 THEODORE MAYNARD, *Orestes Browson* (yankee, radical, católico), Macmillan, Nueva York, 1943, págs. 36-37

242 WILHELM HASBACH, *Die moderne Demokratie*, G. Fischer, Jena, 1921, pág. 200.

243 P.-J. PROUDHON, *Du principe de fédération*, *o. c.*, pág. 35.

244 *A compilation of the messages and papers of the presidents*, ed. por el Bureau of National Literature, Washington, 1897, vol. III, págs. 1.011-1.012. (First Annual Message by Andrew Jackson, December 8 th, 1829.) El llamado *Spoils-System* de América, descansa en esta teoría. Sobre diletantismo y democracia, véase: HENRI-FRÉDÉRIC AMIEL, *Fragments d'un journal intime* (ed. Bouvier), Stock, París, 1927, vol. II, pág. 32.

245 GEOFFREY BOURNE, *War, politics and emotion*, Liveright, Nueva York, 1941, págs. 49-55; ALDOUS HUXLEY, *Ends and means*, Chatto and Windus, Londres, 1937, página 174.

246 BARUCH ESPINOSA, *Tractatus Theologico-politicus*, cap. VIII y XVII, y *Ethica*, IV, 58. Hasta un pensador filodemocrático como J. S. Mill simpatizaba con la idea de la diferenciación intelectual *in politicis*. Véase J. S. MILL, *Considerations on representative government*, Nueva York, 1882, pág. 188.

247 BARTHOLD GEORG NIEBUHR, Carta fechada en Roma, a 25 de marzo de 1820, en *Lebensnachrichten von Barthold Georg Niebuhr*, Fr. Perthes, Hamburgo, 1838, página 429, vol. I.

248 Véase D. S. MEREZKOVSKIJ, *Grjaduîcij Cham & Cechov i Gorkij*. Ed. Pirozkov: Sankt Petersburgo, 1906. Sobre el origen de la expresión *cham, chamstvo* y su más profundo significado, véase FÉLIX WIERCINSKI, S. J., *Zur Vorgezchichte des russischen Bolschewismus*, en «Stimmen der Zeit», vol. XCIX (1915), pág. 498.

249 B. G. NIEBUHR, *o. c.*, vol. II. Carta a Moltke número 600, fechada en Bonn, a 22 de noviembre de 1830, página 244.

250 *Ibidem*, pág. 275.

251 ERNEST RENAN, *o. c.*, pág. 290.

252 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, en *Werke*, Kröner, Leipzig, 1910, vol. XV.

253 Entre ellos: ERNST JÜNGER, *Der Arbeiter (Herrschaff und Gestalt)*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburgo, 1932, pág. 160.

254 JACOB BURCKHARDT, *Briefe an Preen*, pág. 271.

[255] Carta a Brooks Adams, París, 5 de noviembre de 1899. En *Letters of Henry Adams*, pág. 248. La diferencia verdaderamente radical entre capitalismo y socialismo está el hecho de que *rebus sic stantibus*, el socialismo es estatista y nacional, mientras que capitalismo siempre propendió a organizarse internacionalmente. Por eso la tesis de Hobson-Lenin de que el capitalismo es promotor de la guerra resulta punto menos que un desvarío. Véase WILHELM RÖPKE, *Internationale Ordnung*, Eugen Rentsch, Erlenbach-Zürich, 1945, páginas 73 y sigs.; además: MORRIS GINSBERG, *Reason and unreason in society*, Longmans, Green and Co., Londres 1947, págs. 184-185, y JOSEPH A. SCHUMPETER, *Zur Soziologie der Imperialismen*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. XLVI.

[256] C. FRANTZ, *Kritik aller Parteien*, F. Schneider, Berlín, 1862, pág. 138.

[257] ERNST TROELTSCH, *Die Bedentung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Oldenbourg, Munich-Berlín, 1911, pág. 102.

[258] HERMANN RARUSCHNING, *Hitler Speaks*, Thornton Butterworth, Londres, 1939, pág. 230.

[259] G. F. JÜNGER, *Der Mohn*, Widerstandsverlag, Berlín 1935, y BENJAMIN CONSTANT, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, pág. 240.

[260] WLADIMIR SOLOVYEV, cit. por MIGUEL DE UNAMUNO en *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945 (Colección Austral), pág. 85.

[261] Véase VOSILIJ ROZANOV, *Apokalipsis nasego vremeni*, en «Versty», núm. 2, París, 1927, págs. 989 y sigs.

[622] MAX WEBER, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1920, pág. 20.

[263] HENRI-FRÉDÉRIC AMIEL, *o. c.*, pág. 45 (fecha: 17 de junio de 1852).

[264] A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie*, págs. 143-144 (vol. III).

[265] DE SADE, cit. por PAUL ELUARD en *La Révolution surréaliste*, vol, II, núm. 8, pág. 8.

[266] PETER F. DRUCKER, *The future of industrial man*, John Day, Nueva York, 1942, pág. 127.

[267] ARTHUR KOESTLER, *Darkness at noon* (trad. D. Hardy), Macmillan, Nueva York, 1941, págs. 257-258.

268 L. KUZMIN, *Szoboda i Neobchodimost'*, en «Pravda», 22 de junio de 1941.

269 Sin embargo, en la *Augustana* falta el *Servum Arbitrium*.

270 ERNST TROELTSCH, *o. c.*, pág. 46.

271 Cfr. F. S. CAMPBELL, *The whiff from an empty bottle*, en «The Catholic World» (1945), oct., págs. 20-27; E. v. KUEHNELT-LEDDIHN, *Thoughts on «The faith of a liberal»*, en «The Catholic World» (1946), julio, págs. 310-318. Véase también el excelente análisis que Carl Landaner —escritor ajeno al cristianismo— hace de la interna conexión existente entre la irreligiosidad de muchos alemanes y el auge del nacionalsocialismo: *The allies and Germany's future*, en «The Journal of Modern History» 18 (1946), número 3, sept., págs. 259-260.

272 M. MARQUISET, cit. por MAURICE BARING, en *Have you anything to declare?*, Knopf, Nueva York, 1937, página 137 (Véase M. MARQUISET, *Napoleón 1804-1805*, París, 1933).

273 HERMANN MELVILLE, *Clarel*, en *Works*, vol. XXX, pág. 276.

274 *Ibidem*, vol. XXXIII, pág. 282. Cfr. también la carta de A. S. Chomjakow al reverendo G. Williams en *Socinenija Alekseja Stepanovica Chomjakova*, Ed. Kusnerev: Moscú, 1904, vol. III, pág. 442.

275 JACOB BURCKHARDT, *Briefe an Preen*, pág. 178.

276 CONSTANTIN FRANTZ, *Die Quelle des Ubels (Betrachtungen über die preussische Verfassungskrise)*, Cotta, Stuttgart, 1863, págs. 5-209.

277 Max Weber condenó con especial energía la deficiente resistencia de Guillermo II a los oficiales de Estado Mayor. MAX WEBER, *Deutschlands künftige Staatsform*, en *Gesammelte politische Schriften*, Dreimasken-Verlag, Munich, 1921, pág. 343.

278 B. G. NIEBUHR, *o. c.* Carta fechada en Roma, a 25 de marzo de 1820, vol. III, pág. 429. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*. Jacob Burckhardt, que había sido atormentado por otros espectros, escribía a Max Alioth, de Basilea, el 10 de noviembre de 1881: «Me asalta a veces el temor de que Europa pueda de la noche a la mañana caer en una rápida descomposición por el súbito agotamiento de las fuerzas hoy aparentemente conservadoras» (JACOB BURCKHARDT, *Briefe zur Erkenntnis*, pág. 488).

[279] B. G. NIEBUHR, *o. c.*, carta a Dorothea Hensler (19 de diciembre de 1830), pág. 280.

[280] *Ibidem*, carta a Moltke (22 de noviembre de 1830), página 275. Cfr. PAUL DE LAGARDE, *Deutsche Schriften* (Auswahl) (ed. Wilhelm Rössle), Eugen Diederichs, Jena, 1944, págs. 455.

[281] MAX WEBER, *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland*, en «Archiv für Sozialwissenschaften und Soziapolitik» 12 (1906), IV N. F., págs. 349-350.

[282] Véase la teoría del conde Hermann Keyserling sobre la América «socialista». A Heine se le aparecían ya los Estados Unidos como «inmensa cárcel de la libertad». Cfr. también la carta de Charles Dickens, fechada en Baltimore el 22 de marzo de 1842, en *Letters of Charles Dickens*, Scribner, Nueva York, 1876, vol. I, pág. 71.

[283] Véase D. MEREZKOVSKIJ, *Petr i Aleksej*, Ed. V. M. Pirozkov: Sankt Petersburgo, 1905, pág. 156.

[284] Carta a Linton, ed. de la *English Republic*, con fecha de 2 de enero de 1854, en *Socinenija*, A. J. Gercena Georg, Ginebra-Basilea-Lyon, 1878, vol. V. pág. 256.

[285] A. HERZEN, *ibidem*, pág. 255.

[286] *Ibidem*, carta a Michalet (1851), vol. V, página 209. También Görres, católico, tomaba posición contra el *juste milieu* que, según él, estaba representado en Francia por el protestante Guizot. (Véase su artículo: *Ministerium, Staatszeitung, rechte und unrechte Mittel*, en *Politische Schriften*, en Kommission der literarisch-artistischen Anstalt, Munich 1854, vol. VI, págs. 87 y sigs.)

[287] *Ibidem*, pág. 207. Cfr. además los bocetos para *Los demonios* de Dostoiewski, originalmente publicados por E. N. Konchina, ed. Academia, Moscú-Leningrado, 1935, citado por Boris Schloezer en la «Nouvelle Revue Française» (1954), núm. 16, abril, pág. 582: «Nosotros los rusos somos un pueblo presto para todo. Pedro el Grande nos quitó nuestro pasado y de ahí que estemos por la idea —muy clara— de destrucción», también pág. 585: «Rusia no ofrecerá resistencia; nada hay en ella que pueda ofrecerla.» Véase igualmente lo que dice ANATOLE LEROY-BEAULIEU en *L'Empire des tsars et les russes*, Hachette, París 1889, vol. I, lib. 2, cap. 4 hacia el fin (en que se compara al ruso con el «judío radical»), y vol. III, págs. 28-29: «Déjà sous Nicolas I, l'un des oracles de la pensée russe,

Bielinsky, écrivait à Gogol, si je ne me trompe pas: «Regardez bien le peuple et vous verrez qu'au fond il n'a pas de religion.» A plus d'un Péterbourgeois cela semble préférable. On trouve avantage à ce qu'au point de vue religieux, comme au point de vue politique, l'esprit russe soit une table rasse.» Siguen luego citas tomadas de artículos escritos por M. Wyroubof en la revista «Philosophie Positive» (nov. 1873 y agosto 1881) sobre el ateísmo ruso. Según este escritor, Bielinsky sostenía que el ruso no fué nunca verdaderamente cristiano. Leroy-Beaulieu, por su parte, discrepa de esta opinión.

288 JOSEPH DE MAISTRE, *Quatre chapitres inédites sur la Russie*, publié par son fils; Vaton Frères, París, 1859. páginas 26-27. Dostoiewski expresó ideas parecidas en *El Idiota*. Cf. además: ANATOLE LEROY-BEAULIEU, *L'empire des tsars et les russes*, Hachette, París, 1889, vol. III, página 28.

289 A. HERZEN, Carta a Linton de 17 de febrero de 1854, *o. c.*, pág. 271.

290 IDEM. Carta a Linton de 20 de febrero de 1854, *o. c.*, página 289.

291 IDEM, Carta a Linton, *o. c.*, pág. 289. Anatole Leroy-Beaulieu escribió ya sobre el carácter político-moral de los rusos: «Le Russe est trop porté à mettre sa confiance dans la force matérielle: il ne redoute pas assez d'avoir contre lui les forces morales». (*o. c.*, vol. III, página 660). También hoy estas palabras han de servir de aviso.

292 *Ibidem*. No hemos podido hallar en los escritos ni las cartas de Herzen el pasaje de éste aducido por el príncipe LOBANOV-ROSTOVSKI en su obra *Russia and Asia*, Macmillan, Nueva York, 1933, pág. 312 («En alas del socialismo. Rusia puede volar sobre toda Europa y llegar hasta el Atlántico. Este conflicto entre Rusia y Europa es inevitable»). Sin embargo, el texto citado por nosotros expresa prácticamente el mismo pensamiento.

293 A. HERZEN, *o. c.*, pág. 296.

294 Véase F. M. DOSTOEOSKIJ, *Dneonik pisatelja za* 1877-1880 *i* 1881 *Gody (Zloba dnia v Evrope)*. Vol. XII de *Socinenija*. Gosudorstvennoe izdtel'stro (Ed. Noc.): Moscú y Leningrado, 1929, págs. 60-62.

295 C. Leontiev, cit. por NICOLÁS BERDIAIEV en *Kons-*

tantin Leontiev (trad. G. Reavey); G. Bles, Londres, 1940, pág. 185.

296 Nicolás Berdiaiev, *o. c.*, pág. 186.

297 *Life, Letters and Journals of George Ticknor*, volumen I, pág. 140.

298 *Life, Letters and Journals of George Ticknor*, volumen I, pág. 141.

299 Carta de Tocqueville a N. W. Senior, de 16 de septiembre de 1855, en *Memoirs, Letters and Romans of A. de Tocqueville*, págs. 296-297.

300 Irving Babbitt, *The Breakdown of internationalism*, en «The Nation» 100 (1915), núm. 2.608, pág. 704.

301 Carta de Henry Adams a Elizabeth Cameron, fechada en San Petersburgo a 1 de septiembre de 1900, en *Letters of Henry Adams* (1892-1918), págs. 347-348.

302 Carta a Brooks Adams, fechada en París a 21 de octubre de 1899, en Harold Dean Cater, *Henry Adams and his friends* (A collection of his unpublished letters), Houghton Mifflin, Boston, 1947, pág. 484.

303 *Letters of Henry Adams*, pág. 339 (fechada en Moscú a 17 de agosto de 1901).

304 *Letters of Henry Adams*, pág. 341 (fechada en Moscú a 21 de agosto de 1901).

305 *Letters of Henry Adams*, pág. 649 (dirigida a Charles Milnes Gaskell, fechada en Wáshington a 19 de febrero de 1918).

306 H. D. Cater, *o. c.*, pág. 484 (carta a Brooks Adams, París, 21 de octubre de 1899).

307 *Ibidem*, pág. 438.

308 *Letters of Henry Adams*, pág. 641 (carta a C. M. Gaskell. Ashintully, Tyringham, Mass., 3 de octubre de 1916). Lucien Romier (fallecido durante la segunda guerra mundial) fué uno de los más lúgubres profetas en lo que respecta a la política internacional. En 1925 previó ya una guerra entre las siguientes coaliciones: Alemania, Italia y Japón, por una parte, y Francia, Inglaterra, Rusia y los Estados Unidos, por otra. (L. Romier, *o. c.*, pág. 275.) Guillermo II tuvo también en el momento de su derrota el don de la segunda vista. El kaiser alemán profetizó en octubre de 1918 una «segunda guerra púnica» con la completa aniquilación de Alemania y una alianza angloamericana contra el Japón. (Véase Bernhard Huldermann, *Albert Ballin*, Stalling, Oldenburg i. O., 1922, pág. 376.)

309 JULES MICHELET, *France before Europe* (trad. inglés de Roberts Brothers, Boston, 1871), pág. 92 (edición original: Florencia, 1871).

310 CONSTANTIN FRANTZ, *Deutschland und der Föderalismus*, pág. 170 (título de la primitiva edición: *Der Föderalismus als das leitende Prinzip für die soziale, staatliche und internationale Organisation unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland*, F. Kirchheim, Maguncia, 1879).

311 C. FRANTZ, *ibidem*, págs. 171, 177-178.

312 WERNER SOMBART, *Der proletarische Sozialismus (Marxismus)*, 10.ª edición de *Sozialismus und soziale Bewegung*. Berlín, 1924, vol. II, pág. 499.

313 MAX WEBER, *Gesammelte Schriften*, pág. 483-484.

314 JACOB BURCKHARDT, *Briefe an Preen*. pág. 139. Cfr. la carta de Benjamín Disraeli a lady Londonderry, fechada en Hughenden Manor a 30 de diciembre de 1849, en W. F. MONYPENNY AND G. E. BUCKLE, *The life of Benjamin Disraëli, Earl of Beaconsfield*, Macmillan, Nueva York, 1929, vol. I, pág. 1.011.

315 A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie*, *Oeuvres*, volumen II, pág. 431.

316 *Souvenirs d'Alexis de Tocqueville* (ed. Luc Monnier), en la serie *Mémoires du passé pour servir au temps présent*, NRF. Gallimard, París, 1942, pág. 227.

317 LE MARQUIS DE CUSTINE, *La Russie en 1839*, Amyot, París, 1843, vol. I, pág. 164. Cfr. RICHARD V. KRALIK, *Die neue Weltperiode* en *Frankfurter zeitgemässe Broschüren*, Breer und Thiemann, Hamm i. W., 1908, volumen XXVII, pág. 152. Kralik previó la gran lucha entre América y Rusia en suelo europeo. «Es igualmente posible —escribía— que los navíos americanos dominen el Mediterráneo, como lo hicieron los normandos, y que dominen Roma, Bizancio y Alejandría, como lo hicieron los godos y vándalos.» Gustave Flaubert formuló también predicciones en este sentido. Véase su *Bouvard et Pécuchet* (ed. E. Maynial), Garnier Frères, París, s. a., pág. 344 (novela inconclusa).

318 CUSTINE, *o. c.*, vol. I, pág. 314.

319 *Ibidem*, vol. II, pág. 150, y vol. IV, págs. 436-437. Cfr., vol. II, págs. 209-248, y vol. IV, pág. 405.

Sin embargo, al leer a Custine hay que guardarse bien de ver en la imagen actual del comunismo de cuño ruso una

«simple» reproducción del Zarat. Descripciones como las de Custine y madame d'Aulnoy han de tomarse con cautela. No se olvide que la *Pravda,* periódico oficial del ala bolchevique del partido socialdemócrata ruso, fué fundada en 1912, y que se podía comprar en las esquinas. La autocracia imperial era muy suave.

320 Esto lo escribió Sainte-Beuve el 29 de diciembre de 1847. Véanse los *Cahiers de Sainte-Beuve,* Lemerre, París, 1876, cit. por PIERRE D'HUGUES, *Au temps du déshonneur,* en «Fédération», IV, núm. 87, pág. 250.

321 LOUIS VEUILLOT, *Oeuvres complètes* (vol. IV, Oeuvres diverses), *Le parfum de Rome* (IX, 35), Lethielleux, París, 1926, pág. 337. Publicado por vez primera en 1859.

322 Los discursos de Donoso Cortés eran conocidos en toda Europa y Herzen aludió a ellos con frecuencia (Véase A. HERZEN, *o. c.,* vol. V, pág. 270). Ante estas ojeadas de conjunto y profecías no ha de olvidarse que los rusos experimentaron repetidamente intensos sentimientos de inferioridad, de los que tampoco Dostoiewski se libró. Cfr. D. MEREZKOVSKIJ, *Prorok russkoj revolucii (K jubileju Dostoevskago),* ed. M. V. Pirozkov: San Petersburgo, 1906.

Recuérdese—y ello tiene su punto de gracia—que los socialistas de mediados del siglo XIX, especialmente Marx y Engels, odiaban profundamente a Rusia, temían el paneslavismo e insistían en que los intereses de la «revolución democrática» y de Inglaterra coincidían. (Así se expresa Marx en el «New York Tribune» de 12 de abril de 1853.) Este y otros datos se encuentran en HANS JOACHIM SCHOEPS, *Das andere Preussen,* Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart, 1952, págs. 235-239, 269-270. Schoeps da cuenta también de que en el Instituto Marx-Engels de Moscú se halla el borrador de Engels para un folleto polémico intitulado *Germanen und Slaventum,* borrador que probablemente tardará en publicarse. Marx profetizó también que, teniendo en cuenta la deficiente resistencia al imperialismo, podría resultar «que la frontera natural de Rusia va desde Danzig o Stettin hasta Trieste». (SCHOEPS, *o. c.,* pág. 236.)

323 DONOSO CORTÉS, *Obras,* vol. II, pág. 134 (discurso del 30 de enero de 1850), ed. Ortí y Lara. (Los textos de Donoso Cortés indicados en las notas siguientes se citan por dicha edición.) Cfr. también estas palabras de BRUNO BAUER, *Die russische Kirche* (Charlottenburg, 1854, pág. 4): «Este pueblo (los rusos) con rostro de hombre y cuerpo de león

es la esfinge que se yergue ante la Europa contemporánea y le ha propuesto el problema de interpretar lo futuro. Los ojos del monstruo están fijos y espiando dirigidos hacia Europa, su garra está levantada y preparada para el ataque. Si Europa contesta, está salvada. Si cesa de trabajar en el problema, deja correr la respuesta o la entrega al azar, será presa de la esfinge que la oprimirá con un poder de hierro.» Además: K. MARX y E. ENGELS, *The russian menace to Europe* (ed. P. W. Blackstock y B. F. Hoselitz), Allen & Unwin, Londres, 1953.

Sobre las opiniones de Bruno Bauer acerca de Rusia, véase HANS JOACHIM SCHOEPS, *Realistische Geschichtsprophetien um 1850,* en «Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte» 3 (1951) 2, págs. 105-107.

324 JOSEPH DE MAISTRE, *Quatre chapitres,* pág. 27.

325 DONOSO CORTÉS, *Estado de las relaciones diplomáticas entre Francia y España,* en *Obras,* vol. III, págs. 515-516.

326 DONOSO CORTÉS, *ibidem,* pág. 579.

327 JUAN VALERA, carta fechada en San Petersburgo a 28 de diciembre de 1856, en *Obras completas,* Aguilar, Madrid, 1942, vol. I, pág. 1.531.

328 M. DE PRADT, ancien archevêque, *Parallèle de la puissance anglaise et russe relativement à l'Europe, suivi d'un aperçu sur la Grèce,* Béchet Ainé, París, abril 1823, pág. 143.

329 *Ibidem,* págs. 148-149.

330 *Ibidem,* pág. 154.

331 *Ibidem,* pág. 156.

332 *Ibidem,* págs. 158-159.

333 *Ibidem,* pág. 168.

334 *Ibidem,* pág. 170.

335 LE COMTE DE LAS CASES, *Mémorial de Saint-Hélène,* nueva edición, H. L. Delloye, París, 1840, vol. II, págs. 211-213.

336 DONOSO CORTÉS, carta fechada en París a 24 de mayo de 1852, en *Obras,* vol. II, pág. 623. El texto original francés de la correspondencia cruzada entre Donoso y el conde Raczynski se encuentra en LE COMTE ADHÉMAR D'ANTIOCHE, *Deux diplomates: le comte Raczynski et Donoso Cortés, marquis de Valdegamas, dépêches et correspondance politique 1848-1853,* Plon, París, 1880.

337 DONOSO CORTÉS, *Cartas políticas acerca de la si-*

tuación de Prusia en 1849 (carta fechada en Berlín a 12 de junio de 1849), en *Obras*, vol. II, págs. 237-238.

338 Carta del conde Raczynski a Donoso Cortés (4 de enero de 1849) en *Obras*, vol. II, pág. 560.

339 DONOSO CORTÉS, *Cartas políticas acerca de la situación de Francia en 1851 y 1852* (carta fechada en París a 10 de marzo de 1852), en *Obras*, vol. II, págs. 471-472.

340 Memorándum de Durnowo (febrero de 1914), en F. A. GOLDER, *Documents of russian history*, Stanford University Press, Palo Alto, 1927.

341 Carta de A. S. Chomjakow sobre Inglaterra, en *Polnoe sobrarie socinenij*, Ed. Univerzitetskoja tipografija: Moscú, 1900, vol. I, págs. 138-139.

342 A. HERZEN, segunda carta a V. Linton, *o. c.*, volumen V, pág. 273.

343 HENRI-FRÉDÉRIC AMIEL, nota del 13 de diciembre de 1866, *o. c.*, págs. 220-221.

344 SÖREN KIERKEGAARD, *The Journals*, núm. 511 (1845), pág. 138.

345 Sobre la noción de «time-lag», véase CARLTON J. H. HAYES, *A generation of materialism*, Harper, Nueva York, 1941, y A. E. TAYLOR, *Does God exist?*, Macmillan, Nueva York, 1947, págs. 116-119.

346 EVERETT DEAN MARTIN, *The religion of the State* (Colver Lectures, 1931), reproducido en WALDO R. BROWNE, *Leviathan in Crisis*, Viking, Nueva York, 1946, pág. 216, y BERTRAND DE JOUVENEL, *Du pouvoir. Histoire naturel de sa croissance*, Editions du Cheval Ailé, Ginebra, 1945 (Collection Princeps).

347 JACOB BURCKHARDT, *Briefe an Preen*, pág. 262.

348 *Ibidem*, pág. 51.

349 Carta de Jacob Burckhardt a Hermann Schauenburg (septiembre de 1849), cit. en EDGAR SALIN, *Jacob Burckhardt und Nietzsche*, Universitätsbibliothek, Basilea, 1938, página 35.

Véase también la carta de Burckhardt a Max Alioth (10 de septiembre de 1881): «Las gentes acomodadas liberales y aun radicales pueden caer de rodillas ante los jefes populares y suplicarles que no cometan tonterías. Mas éstos, para ser reelegidos, deben tener en su favor los sectores vocingleros de las masas, los cuales exigen que siempre se haga algo, pues, de lo contrario, creen que no hay «progreso». No cabe salir de este círculo vicioso con el sufragio universal. Posi-

ción, hacienda, religión, conveniencias sociales, ciencia superior, son cosas que han de sacrificarse una tras otra mientras las masas puedan ejercer presión sobre sus *meneurs* y ningún poder grite: «¡Callaos!» De ello no existe, hoy por hoy, lo más mínima esperanza. Y (como hace tiempo le confiaba a usted) este poder casi únicamente puede salir de lo peor y actuar de manera monstruosa. *(Briefe zur Erkenntnis,* pág. 486.)

Sobre la relación de Burckhardt con el cristianismo y el teísmo, véase: CARL NEUMANN, *Jacob Burckhardt,* F. Bruckmann, Munich, 1927, *passim,* y especialmente págs. 395-397.

350 Henry Adams, carta a H. O. Taylor (17 de enero de 1905), en HAROLD D. CATER, *o. c.,* págs. 558-559.

351 H. G. WELLS, *The mind at the end of its theter,* Didier, Nueva York, 1946, pág. 15.

352 JACOB BURCKHARDT, *Briefe an Preen,* pág. 84.

353 VIRGILE ROSSEL, ex presidente del Consejo Nacional suizo, *Le peuple roi ou grandeur et misère de la démocratie,* Librairie des sciences politiques et sociales, París, 1934, pág. 25. Bellas palabras. Sin embargo, cuando uno recuerda la profecía de Macaulay sobre la fase final de la democracia, el pasaje siguiente produce más impresión que el precipitado canto triunfal de Rossel: «O el pobre despojaría al rico, y la civilización perecería, o el orden y la prosperidad se salvarían con un enérgico gobierno militar, y perecería la libertad» (CHARLES H. BETTS, *loc. cit.).*

354 E. SCHÉRER, *o. c.,* pág. 86.

355 J. W. GOETHE, *Maximen und Reflexionem, VII,* Abt., en *Werke,* Cotta, Stuttgart, 1867, pág. 230.

III. CRITICA DE LA DEMOCRACIA

[356] EDWIN ARLINGTON ROBINSON, *Demos*, en *Collected Poems*, Macmillan, Nueva York, 1928.

[357] EDUARD VON HARTMANN, *o. c.*, págs. 14-15.

[358] DOM LUIGI STURZO, en «Thought» (1946), marzo, pág. 62.

[359] Es interesante consignar que hace pocos años el vocablo «liberalismo» fué usado por dos autores católicos en muy diverso sentido. Aludimos a EMMET J. HUGHES, autor de la obra *The Church and the liberal society*, Princeton University Press, Princeton, 1944, y a WILLIAM AYLOTT ORTON, que escribió *The liberal tradition*, Yale University Press, New Haven, 1945. Aunque la formulación de Mr. Hughes se acerca a la del *Syllabus*, preferimos la valoración del concepto de liberalismo hecha por el profesor Orton. El subtítulo de su libro dice significativamente: *A study of the social and spiritual conditions of freedom*. Sobre el neoliberalismo, al que Wilhelm Röpke gusta de llamar «descentralismo», véanse los trabajos de éste intitulados *Die natürliche Ordnung (Die neue Phase der wirtschaftspolitischen Diskussion)* en «Kyklos» II (1948), fasc. 3, págs. 211-232, y *Zentralisierung und Dezentralisierung als Leitlinien der Wirtschaftspolitik*, en una separata de LAEGLER-MESSER, *Wirtschaftliche Entwicklung und soziale Ordnung*, Herold,

Viena, 1952, págs. 11-26 (especialmente pág. 17). Sigismund von Radecki emplea el término en sentido negativo, es decir, estrictamente histórico. Véase su excelente libro *Über die Freihit,* Hegner-Bücherei im Summa-Verlag, Olten, 1950, particularmente págs. 48-50.

360 Algunos autores suizos, para quienes es sobradamente conocida la gran confusión existente en lo concerniente a los conceptos, no quieren servirse del vocablo democracia. Considérense también las palabras de Alexandre Vinet: «Rien n'est pire que les mots survivants trop longtemps aux choses» (ALEX. VINET, *o. c.,* pág. 132).

361 La *unanimidad,* que era axioma de gobierno de la alta Edad Media, no es opresiva. Sin embargo, queda planteada la cuestión de si, existiendo efectiva unanimidad, cabe hablar de «gobierno» y «mando» en sentido estricto. Indudablemente, desde el punto de vista psicológico es menos ofensivo el mando de los «superiores» que el de los «iguales» o «inferiores».

362 FISHER AMES, *o. c.,* págs. 13, 80-81.

363 Es decir, afronta moralmente sin miedo la muerte, la necesidad y la pobreza.

364 ALEXANDRE VINET, *o. c.,* pág. 346.

365 *Ibidem,* pág. 131.

366 WLADIMIR ASTROW, *Grezen der Freiheit in der Demokratie,* Max Niehand, Zurich, 1940, pág. 30. En el libro, batallador y programático, intitulado *The city of man* (The Viking Press, Nueva York, 1941), especialmente en las páginas 81-82, puede verse una exposición verdaderamente clásica de la tesis no liberal y democrática, sostenida por Astrow. Dicho libro está escrito por un grupo de hombrers y mujeres entre los cuales se encuentran los siguientes: Herbert Agar, G. A. Borgese, Hermann Broch, Christian Gauss, Oscar Jászi, Hans Kohn, Thomas Mann, Reinhold Niebuhr y Gaetano Salvemini. En esta obra, el pensamiento totalitario y brutal estremece al lector.

367 Otros nobles y aristócratas de izquierda: el marqués de Sade, el conde Michael Károlyi, el conde Tolstoi, el conde Saint-Simon, el duque de Orleáns, el príncipe Peter Kropotkin, Bakunin, Chicherin, F. E. Dzerzynski, Józef Pilsudski, el barón Holbach, el marqués de Condorcet, el barón Guyton de Morveau, el conde Victor Hugo, W. v. Knöringen, el conde Ignatyev, el príncipe D. Swyatopolk-Mirsi-

kiy, el barón «Anarchasis» Cloots, el general Theodor Körner, Edler von Siegringen (presidente socialista de Austria), Maximilien de Robespierre, lord Strabolgi, el príncipe Rodziwill, etc. El padre de Lenin tenía únicamente nobleza personal. (Sobre el papel revolucionario de la nobleza rusa, véase ANATOLE LEROY-BEAULIEU, *o. c.*, vol. I, particularmente cap. VI, 1, 2 y 4, y vol. II, cap. IV, 3.)

Mas, por otra parte, no debe olvidarse tampoco que la nobleza desempeñó un importante papel en los movimientos liberales, papel representado tal vez en forma simbólica y máximamente expresiva por el marqués Armand-Charles Tuffin de la Rouërie (1750-1793). Tuffin tomó parte en la guerra de independencia norteamericana y murió en la Bretaña durante la rebelión. El cadáver de este amigo de George Washington fué desenterrado y decapitado, y las familias Désilles y la Guyomarais, que le habían dado asilo, fueron exterminadas (Véase CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, París, 1948, vol. I, pág. 242, y G. LENÔTRE, *Le marquis de la Rouërie et la conjuration bretonne*, Perrin, París, 1899).

Sobre la nobleza francesa y su papel en la actividad social de la Iglesia en Francia, véase JOSEPH LECLERC, *Le catholicisme social en France au XIXe. siècle*, en «Etudes» 269 (1951) n. 5, mayo, págs. 145-159. Es bien conocida la actividad de hombres como Vogelsang, Liechtenstein y Ketteler.

368 SANTO TOMÁS DE AQUINO, I, q. 96 a. 3. Cf. también S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia* (trad. es.) Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1952 [Colección Austral] (C. II. La angustia subjetiva).

369 J. MARITAIN, *L'égalité chrétienne*, en «Etudes Carmélitaines» 24, Vol. II (1939), pág. 186. En E. I. WATKIN, *A philosophy of form* (Sheed and Ward, Londres y Nueva York, 1951, págs. 229-230), se encuentra una notable afirmación de la desigualdad humana junto con la exigencia de un trato proporcionado.

370 (CANON) BERNARD IDDINGS BELL, *We lack leaders*, en «The New York Times Magazine», 18 de enero de 1948, páginas 12, 21, 23. Cf. también la nueva obra de este autor: *Crowd culture* (Harper, Nueva York, 1952), en la que procede sin compasión con la cultura americana de masas.

La nivelación en la esfera político-sociológica asustaba ya

a MONTESQUIEU, que en *L'esprit des lois* (II, 4) escribía: «Abolissez, dans une monarchie, les prérrogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes; vous aurez bientôt un Etat populaire, ou bien un Etat despotique.»

371 El Terror, igualitario y antipersonalista, de la Revolución francesa fué quizás preparado también por las ideas del *abbé* Mably, que atribuía, respectivamente, el triunfo de Roma y la ruina de Grecia el estatismo igualitario de los romanos y a la división individualista de los helenos. Véase: M. L'ABBÊ MABLY, *Observations sur les Grecs,* La compagnie des libraires, Ginebra, 1794, págs. 270-271.

En los movimientos igualitario-democráticos no hay que valorar en menos de lo debido el papel de la envidia. Treitschke en sus lecciones aludió ya a él (*o. c.,* vol. II, página 259). Cf. también SIR JAMES FITZJAMES STEPHEN, *Liberty, Equality, Fraternity,* Henry Holt, Nueva York, 1882 (Londres, 1873), pág. 189; (LORD) BERTRAND RUSSELL, *The conquest of hapiness,* Allen and Unwin, Londres, 1931, páginas 84, 91; y (LORD) A. D. LINDSAY, *The modern democratic State,* Royal Institute of International Affairs-Oxford University Press, Londres, 1945, vol. 1, especialmente páginas 46 y 79-80.

372 ROSALIND MURRAY, *Political terms and spiritual values,* en «The Dublin Review» (1947), núm. 440, pág. 65. GEORGES VEDEL, *o. c.,* pág. 242.

Rosalind Murray, hija de Gilbert Murray, el eminente especialista en estudios clásicos, se convirtió y contrajo matrimonio con Arthur Toynbee.

373 PETER F. DRUCKER, *The future of industrial man,* John Day, Nueva York, 1942, pág. 179.

374 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regimene Principum,* I, 1. (Sobre Santo Tomás y la soberanía del pueblo, véase: THOMAS GILBY, O. P., *Between community and society. A philosophy and theology of the State,* Longmans, Green, Londres, 1953, pág. 171.) Las tendencias filodemocráticas de algunos de nuestros pensadores católicos contemporáneos encontraron en el siglo XIX gran oposición entre hombres como Orestes Brownson. HENRY F. BROWSON, *Orestes A. Brownson's latter life from 1855-1876,* Detroit, 1900, páginas 493-494. Bernanos, especialmente, formula observaciones burlonas, pero no injustas, sobre los demócratas cristianos. Véase su antología *La liberté pour quoi faire?,* págs. 144-146. Mención especial merece el librito del historiador de-

mócrata cristiano FRIEDRICH HEER, *Grundlagen der europäischen Demokratie der Neuzeit* (Unesco-Schriftenreihe), Frick, Viena, 1953. Esta obrita está llena de observaciones muy agudas y datos valiosísimos. Heer se adhiere a la democracia plenamente convencido, aunque ve con desilusión todos sus horrores. «Partiendo de una creencia (pietista y calvinista) profundamente ilustrada—escribe—, Kant se inclinó a la democracia precisamente porque vió las dificultades y peligros de la misma. Un adarme de su sensatez y de su fe hace necesario para todos la audacia de examinar los fundamentos de la democracia europea de la Edad Moderna; en ella están contenidos ya todos los horrores y augurios de nuestro tiempo: el gobierno partidista de «derecha» y de «izquierda», el terror «blanco» y «rojo», todos los sistemas policíacos, la tiranía de los dictadores, el totalitarismo de las «democracias populares», los excesos del nacionalismo, y de la lucha de clases o razas.» Se reconoce aquí claramente el carácter antiliberal de nuestra democracia. Y, sin embargo, *credo quia absurdum*... ¡La democracia viene aquí postulada como «osadía» y «riesgo»! Y, por lo tanto, como posible forma de suicidio.»

375 DR. FRIEDRICH JULIUS STAHL, *Der Protestantismus als politisches Prinzip*, Wilhelm Schultze, Berlín, 1853, página 29.

376 Pregunta interesante: La democracia directa, ¿haría madurar la unanimidad en una humanidad exenta del pecado original? (Probablemente, no; si aceptamos la opinión tomista de la diversidad espiritual de los hombres aun en el Paraíso).

Sobre la identificación de la voluntad de la mayoría con la voluntad general en Rousseau, véase CRANE BRINTON, *Ideas and Men (The story of western thought)*, Prentice-Hall, Nueva York, 1950, pág. 395.

377 Santo Tomás de Aquino (1, 2 q. 105, a. 1) abogaba también por una «forma mixta de gobierno». Sobre Santo Tomás de Aquino y la democracia, véase WILFRID PARSONS, S. L., *Aquinas and popular sovereignty*, en «Thought» 40 (1941), n. 62, sep.

378 GEORGES BERNANOS, *La France contre les robots*, Robert Laffont, París, 1947, pág. 70.

379 HAROLD LASKI, *Parliamentary government in England*, Viking, Nueva York, 1938, págs. 8, 56-57, 72-73. También:

GEORGES VEDEL, *o. c.*, págs. 156-157. Cfr. RENÉ GILLOUIN, *Aristarchie ou recherche d'un gouvernement*, Cheval Ailé, Ginebra, 1946, pág. 168, n., y CARL L. BECKER, *Modern democracy*, Yale University Press, New Haven, 1941, páginas 87-88.

380 CARL SCHMITT, *o. c.*, pág. 9.

381 Véase la *o. c.* de A. S. CHOMJAKOV *(Socinenija)*, vol. I, pág. 124. Véase también HANS DELBRÜCK, *Historische und politische Aufsätze*, Berlín, 1907, pág. 97.

382 METTERNICH, *o. c.*, vol. VIII, pág. 531.

383 GRAF HERMANN KEYSERLING, *Amerika, der Aufgang einer neuen Welt*, Deutsche Verlaganstalt, Stuttgart-Berlín, 1930, pág. 176. (Primera edición: *America set free*, Harper, Nueva York, 1929.) Este autor habla aquí del aspecto disciplinal de América, al cual—en sentido más amplio y profundo—denomina «socialista». Evidentemente, la disciplina americana no es de índole vertical (estatal), sino horizontal (social). Lleno de aversión a órdenes dadas desde «arriba», el verdadero demócrata respeta la opinión pública. «La mayoría de los americanos *quieren* obedecer, como nunca lo ha hecho un soldado», escribe Keyserling. Véase JAMES F. COOPER, *Gleanings in Europe* (ed. R. Spiller), Oxford University Press, Nueva York, 1928, vol. I, págs. 354-355, 356, 357, 358, núm. 359; HUGO MÜNSTERBERG, *American traits from the point of view of a german*, Houghton-Mifflin, Boston, 1902, pág. 200; BERTHA DAMON, *Grandma called it carnal*, Simon and Schuster, Nueva York, 1938, págs. 248-249, págs. 242 y sigs.; DAVID RIESMAN, REUEL DENNEY y NATHAN GLAZER, *The lenoly crowd (A study of the changing american character)* (Studies in National Policy), Yale University Press, New Haven, 1950, pág. 296; *David Riesman, A philosophy for «minority living»*, en «Commentary», 6 (1948), núm. 5, págs. 413-422. Muchos suizos tenían y tienen respecto a su país dudas semejantes. Véase ALEXANDRE VINET, *L'université fédérale*, en *o. c.*, pág. 10. Cfr. FRIEDRICH NIETZSCHE en su *Fröhliche Wissenschaft:* «El parlamentarismo, es decir, la autorización pública para poder elegir entre cinco ideas políticas fundamentales, se capta las simpatías de los muchos que gustan de *parecer* independientes y quisieran luchar por sus opiniones. Pero a fin de cuentas es indiferente que se prescriba al rebaño una idea, o se le permitan cinco: quien se desvía de las cinco opiniones públicas

y se aparta a un lado, tiene siempre al rebaño entero en contra.» (*Werke*, Kröner, Leipzig, 1910, vol. V, pág. 174.)

384 SHOLEM ASCH, *In the valley of death*, en «The New York Times Magazine», 7 de febrero de 1943, pág. 36.

385 FRANCIS STUART CAMPBELL, *Is America menaced by totalitarism?*, en «The Catholic World» (1945), abril, páginas 18-24. Cánovas del Castillo decía ya: «El sufragio universal será siempre una farsa, un engaño a las muchedumbres... o será, en estado libre y obrando con plena independencia, comunismo fatal e irresistible.» (Cit. por EUGENIO VEGAS LATAPIÉ, *Escritos políticos*, Cultura Española, Madrid, 1940, pág. 194.)

Sobre el peligro de «solidificación» de los frentes políticos en el Parlamento británico, véase R. B. MC. CALLUM, *L'élection générale de 1951 dans la perspective historique*, en «Revue Française de Science Politique» 2 (1952), núm. 2 (abril-junio), pág. 311, y GEORGES BURDEAU, *Démocratie classique ou démocratie vivante*, *ibídem*, 2 (1952), núm. 4 (oct.-dic.), págs. 668-670, donde se llama la atención sobre la solidificación ocasionada por el cambio del *peuple des citoyens* en *peuple des citoyens*, con sus escuetos grupos fundados en el interés, poseedores de leve guarnición ideológica. Encontramos, en cambio, una nota pesimista sobre la falta de contrastes ideológicos en el mecanismo americano de los partidos, en C. WRIGHT MILLS, *White collar (The american middle classes)*, Oxford University Press, Nueva Yor, 1951, páginas 344-345.

Con frecuencia, estos frentes solidificados sólo pueden ser rotos por el «carismo» de un jefe, a ser posible militar, porque entonces los veteranos, los mejores patriotas, etc., caen en la tentación de romper con las ataduras ideológicas basadas en intereses. Así, el año 1925, fué Hindenburg, contra toda esperanza, presidente del Reich; en 1950 pasó a ocupar la presidencia federal de Austria el general retirado Theodor Korner (socialista), y dos años más tarde el general Eisenhower llegaba a la suprema magistratura de los Estados Unidos. El día 1 de enero de 1953, los Estados que a continuación citamos eran gobernados por generales que desempeñaban el cargo de jefe del Estado o de gobierno: Rusia, Turquía, Grecia, Albania, Yugoslavia, Austria, España, Estados Unidos, China Nacional, Argentina, Siria, Egipto, Cuba...

386 La República de Santo Domingo tiene un sistema

montado sobre dos partidos, pero en los últimos decenios tuvo sólo un candidato a la presidencia: el dictador Rafael Leónidas Trujillo... ¡Es verdaderamente difícil en una constitución «democrática» fijar el número de candidatos presidenciales! Mas, por otra parte, no debe olvidarse que el mayor partido de los Estados Unidos está formado por *los que no votan*. En 1948, los americanos con derecho a votar eran unos 94.700.000; no obstante, en las elecciones presidenciales se emitieron sólo 48.836.579 sufragios. En las elecciones para el Congreso se da hasta un 70 por 100 de abstenciones. Véase el comentario de ARTHUR KROCKS en el «New York Times» de 21 de febrero de 1952. En cambio, en las elecciones italianas de junio de 1953 votó el 90 por 100 del censo electoral. Como casi la mitad de los italianos no aceptan en su ideario político el Estado ni la sociedad establecidos, puede decirse que el entusiasmo por el procedimiento democrático crece con el *repudio* de los objetivos de la democracia. Al parecer, se acude a las urnas con especial entusiasmo cuando es posible matar con el voto el Estado democrático.

387 La Gran Bretaña carece de Constitución escrita. Sin embargo, como fenómeno paralelo a la bibliolatría protestante, se da la veneración cuasi-religiosa que algunos países profesan a las Constituciones y otros documentos jurídico-políticos, tendencia ésta de que ya se burló Platón *(República,* VIII, 557).

388 W. G. Sumner, cit. en LLOYD MORRIS, *Postscript to yesterday* (America: The last fifty years), Random House, Nueva York, 1947, págs. 407-411. Sumner vió también una relación política entre la masa y el espacio. «La democracia es inevitable—decía—cuando la tierra está infrapoblada y hay demanda económica de hombres. Pero esta situación no es permanente. Por eso la democracia no puede perdurar. Carece de verdades absolutas y «eternas». (L. MORRIS, *o. c.,* pág. 413.)

389 Este vocablo—en oposición al egoísmo pagano y al altruísmo cristiano—lo acuñó por vez primera el nacional-socialista austríaco WALTHER PEMBAUR (véase su *Nationalismus und Ethik,* Braumüller, Viena, 1935, págs. 97-116).

En cambio, las siguientes palabras de THEODOR HAECKER evidencian la energía con que las fuerzas cristianas hicieron destacar, precisamente a la sombra del Tercer Reich, lo personal-existencial: «La categoría de «individuo», mostrada por Kierkegaard, constituye la exigencia cristiana del día

contra el endiosamiento de hombres sin conciencia.» *Tagguión und Nachtbücher (1939-1945)*, Hegner-Bücherei, Josef Kösel, München, 1947, pág. 157.

390 Sobre el nacionalismo, véase HENRI GAIDOZ, *Introduction à l'étude d'ethnographie politique*, en «Revue Internationale de l'Enseignement» (1907), abril-julio. Impreso por la Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence; París, 1907, págs. 23-25.

Sobre el patriotismo, que se refiere al país y es por ello afín al pricipio monárquico, en oposición al nacionalismo, que es un entusiasmo popular intensificado y propende a la democracia, véase RAFAEL GAMBRA, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Ediciones Rialp, Madrid, 1954, pág. 174. Gambra dice certeramente: «Al paso que el patriotismo puede ser un sentimiento condicionado y jerarquizado, compatible con otros patriotismos, en el nacionalismo la *razón del Estado* es causa suprema e inapelable. Y la Nación o Estado, hipostasiados como unidad abstracta, constituyen una instancia superior sin ulterior recurso» (página 175).

391 B. ESPINOSA, *Tractatus theologico-politicus*, capítulo XVI. Espinosa insiste en que los hombres son «ciudadanos» en una república: «hijos» (súbditos) en una monarquía, y «esclavos» en una «tiranía». Por su parte, en lo tocante a Holanda, se inclinaba a la aristocracia restringida.

392 RÉGINAL GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le sens commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. Desclée de Brouwer, París, 1936, parte III, cap. 2, pág. 332 (trad. esp.: *El sentido común*, Dedebec, Buenos Aires, 1944). Cfr. también: DR. OTTMAR DITTRICH, *Individualismus, Universalismus und Personalismus* (Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, núm. 14), Reuther und Reichard, Berlín, 1917; M. C. D'ARCY, S. I., *The mind and hearth of love*, Henry Holt, Nueva York, 1947, págs. 169 y sigs.; M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pág. 146; NICOLÁS BERJAJEW, *Cinq méditations sur l'éxistence*, Série: Philosophie de l'Esprit (trad. Irène Vildé-Lot), Fernand Aubier, Editions Montaigne, París, 1936, págs. 165-166 y 170-171 (Cfr. pág. 176: «Por elle-même une métaphysique démocratique méconnaît le problème de la personne; ce qui est une erreur, non politique, mais spirituelle»).

Sin embargo, Scheler piensa de otra manera y habla del

«individualismo cristiano». Véase MAX SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, I, Religiöse Erneuerung, Verlag der Neue Geist, Dr. Reinhold, Leipzig, 1921, pág. 169 (trad. esp. parcial: *De lo eterno en el hombre*, Revista de Occidente, Madrid, 1940). Pero quisiéramos notar aquí mismo que el «papel» por nosotros asignado al individuo y a la persona, difiere del que le atribuye determinada escuela neotomista. Esta tiende a admitir al hombre en el Estado sólo *como* individuo y no como persona. Así, no es de maravillar que tal escuela se aproxime al democratismo dogmático, que tan gustoso opera con el individuo como número (capaz de entrar en una suma). «Individuo» y «persona» constituyen para nosotros «caras conceptuales» de una misma realidad. Ocurre lo que con una moneda: puede «mostrarse» ya una cara, ya otra. Sin embargo, igual que una moneda, el individuo es «indivisible»—como persona e individuo—, tanto en el Estado como en la sociedad. Rechazamos absolutamente la fórmula «persona = esfera privada; individuo = vida pública».

393 FISHER AMES, *o. c.*, pág. 54.

394 De la alocución *Maxima Quidem*, de 1 de junio de 1862 (Syllabus, tesis 80), en *Pii IX, Pontificis Maximi Acta*, Pars prima, Typographia Bonarum Artium, Roma, s. f., vol. II, pág. 20.

Cf. RENÊ GUÈNON, *o. c.*, págs. 87-88, donde se encuentra un buen argumento filosófico contra el principio numérico de mayoría.

Evidentemente, existe también una tendencia «católica» al «numeralismo», a aceptar como verdad la opinión general. Una reminiscencia de esto aparece en San Vicente de Lérins. El capítulo II del *Commonitorium* contiene su conocida fórmula: «In ipsa catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.»

395 Sobre el mismo tema, véase E. KERN, *Uber die Ausserung des Volkswillens in der Demokratie*, F. Reich, Basilea, 1893, pág. 39; RICHARD MÜLLER-FREIENFELS, *Geheimnisse der Seele*, Delphin-Verlag, Munich, 1927 (especialmente acertado en lo tocante al «pensar estadístico»); EDMUND BURKE, *Appeal from the new to the old whig*, en *Works*, Little, Brown, Boston, 1866, vol. IV, págs. 173-174; JOHN C. CALHOUN, *o. c.*, pág. 60; PETER F. DRUCKER, *o. c.*, páginas 174-175, 178-179; ROSALIND MURRAY, *The good pa-*

gan's failure, Longmans, Green, Nueva York, 1939, páginas 137-139; AUGUSTE VALENSIN e YVES DE MONTCHEUIL, *Maurice Blondel*, Gabalda et Cie., Librairie Lecoffre, París, 1934, págs. 285-294 (sobre la «designación» y el «antinumeralismo» del gran filósofo; con citas). Cf. también esta afirmación de Bertrand Russell: «Participa usted, es verdad, con una veintemillonésima parte en el gobierno de los demás; pero sólo con una veintemillonésima parte en el gobierno de usted mismo. Por consiguiente, tiene usted más conciencia de ser gobernado, que de gobernar» (BERTRAND RUSSELL, *Authority and the individual*, en *The first Reith lectures*, Allen and Unwin, Londres, 1949). De manera parecida veía también Adam v. Müller la democracia. Véase ADAM MÜLLER, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundloge der gesammten Staatswissenschaften und der Staatswirschaft insbesondere* (Allgemeine Bücherei núm. 16), Braumüller, Viena y Leipzig, s. f., pág. 19. Cf. además estas palabras de Voltaire: «A pesar de mi amor a la libertad, prefiero vivir bajo las patas de un león que entre los dientes de mil ratas, es decir, de mis conciudadanos.»

396 El cultivo del deporte (de los *competitive sports and games*) es típico de los pueblos de vieja tradición parlamentaria. Sin embargo, el «espíritu deportivo» sólo es posible en cosas que poseen carácter de juego, no en las que contienen verdades eternas. El *gentleman* florece en esa atmósfera de juego, se llena de problemas frívolos. Newman tenía bien fundados motivos de desconfianza por lo que respecta a una síntesis del ideal del *gentleman* con el critianismo (véase su *Idea of University*, VIII, 9 y 10). Chesterton decía muy bien que un *gentleman* es un hombre capaz de observar los 10.000 mandamientos, pero no 10 (GARRET MARTINGLY, *Catherine of Aragon*, Little, Brown, Boston, 1941, pág. 349). Se ha dicho también que el *gentleman* es un hombre «que nunca es involuntariamente descortés»; el cristiano, en cambio, «nunca es voluntariamente descortés». Cf. asimismo: KARL LÖWITH, *Can there be a christian gentleman?*, en «Theology today» 5 (1948), núm. 1, abril, págs. 58-67, y KARL HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1928, vol. III, Der Westen, páginas 520-524: *Über den Takt in der Religion*.

397 FRANCIS LIEBER, *On civil liberty and self-government*, Lippincott, Filadelfia, 1874, pág. 286. Esto no debe tampoco maravillarnos, pues en definitiva la democracia es

esencialmente una «superposición de la mayoría», como ya Alexander Rüstow ha señalado; véase su *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Eugen Rentsch, Erlebanch-Zurich, 1950, vol. I, pág. 120. Véase también FERDINAND WALTER, *Naturrech und Politik im Lichte der Gegenwart*, Adolf Marcus, Bonn, 1871, pág. 187.

[398] ALFRED H. LLOYD, *The duplicity of democracy*, en «The American Journal of Sociology» 21 (1915), n. 1, julio, pág. 9: «... la democracia apunta a acabar con una aristocracia de categoría inferior, objeto de sus legítimos ataques, y a establecer una aristocracia de categoría superior, lo cual es al parecer la meta de sus aspiraciones».

[399] FISHER AMES, *o. c.*, pág. 87. En su *Contrat Social* (III, 4), Rousseau ya había dicho: «A prendre le terme dans la rigueur de l'acceptation il n'a jamais existé de véritable démocratie et il n'en existera jamais. Il es contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné.»

[400] P.-J. PROUDHON, *Solution du problème sociale*, en *Oeuvres complètes*, vol. VI, págs. 48-49. Proudhon llama a esta oligarquía «un patriciat de médiocrités». En forma parecida pensaba C. L. v. Haller, el cual sólo admitía dos formas de gobierno: la monarquía y la república. En la democracia veía una oligarquía y, por tanto, una forma de república (*o. c.*, I, XX).

[401] H. G. WELLS, en *Anticipations*, cit. por GRAHAM WALLAS, *Human nature in politics*, *Crofts*, Nueva York, 1937, pág. 217 n.

[402] ROBERT MICHELS, *Zur Soziologie des Parteiwesens*, Kröner, Leipzig, 1925, pág. 479 ss. (la primera edición de esta obra se publicó antes de la primera guerra mundial). Además: GAETANO MOSCA, *Elementi di scienza politica*, Fratelli Bocca, Turín, 1923, págs. 142-145; y *Storia delle dottrine politiche*, Biblioteca di cultura moderna, núm. 308, Laterza, Bari, 1945, págs. 339-353 (*La teoria della classe politica*).

[403] ROBERTO MICHELS, *Studi sulla democrazia e sull' autorità*, en «Collana di studi fascisti», núm. 24-25, Facoltà fascista di scienze politiche (Reale Università di Perugia), La Nuova Italia, Florencia, 1933.

[404] JAMES BURNHAM, *The Machiavellians*, John Day, Nueva York, 1943. En cambio, sir Henry Maine dudaba de que pudieran desarrollarse selecciones (*élites*), sobre una

base democrática (*o. c.*, págs. 188-189). De la democracia esperaba sólo un nuevo despotismo.

405 Reseña de la obra de SIR CYRIL BURT, *Intelligence and fertility* (Hamisch Hamilton, Londres, 1946), por CHRISTOPHER HOLLIS en su artículo *Eugenics and the new inequalities*, en «The Tablet», 199 (1947), n. 5.568 (25 enero), págs. 55-56. Cf. ALLEYNE IRELAND, *Democracy and the human equation* (Dutton, Nueva York, 1921), pág. 142, y EDWARD M. EAST, *Heredity and human affairs* (Scribner, Nueva York, 1927, págs. 208-209). Estos autores afirman muy acertadamente que, a consecuencia de la movilidad de la sociedad actual de Occidente, no sólo es enviada a las capas sociales superiores sangre «fresca» e «inteligente», sino que también las inferiores son despojadas de todos sus talentos. Fundándose en los estudios de Havellock Ellis y de Frederick Woods, a quienes el *Dictionary of National Biography* procuró el material, Ireland hace observar que desde los tiempos más antiguos hasta fines del siglo XIX, el tanto por ciento de hombres eminentes de Gran Bretaña salidos de familias de artesanos, jornaleros y labradores, es de 11,7. En el primer cuarto del siglo pasado, el tanto por ciento era todavía el 7,2; en el segundo cuarto, el 4,2. Con la democratización de la instrucción, el embrutecimiento de las clases inferiores avanza, pues, a inquietante velocidad.

406 RENÉ SCHWOB, *Le règne de l'imposture*, en F. MAURIAC y EUGENIO D'ORS (editores), *L'homme et le péché* (Plon, París, 1938), págs. 121-122.

407 CHARLES PÊGUY, *Mémoires et dossiers*, en «Cahiers de la quinzaine», II Série (1901), n. 15 (23 de julio), cit. en *Pensées* (Gallimard, París, 1934), pág. 17 (Introducción del cardenal Verdier). FRANÇOIS MAURIAC, *Souffrances et bonheur du chrétien* (Grasset, París, 1931), pág. 169.

408 Sobre la muerte de Luis XV, véase el expresivo relato de CASIMIR STRYIENSKI, en *Le dix-huitième siècle*, Hachette, París, 1923, págs. 228-229.

409 HEINRICH V. TREITSCHKE, *o. c.*, pág. 265.

410 Sobre la *vox populi*, véase FRANCIS LIEBER, *o. c.*, páginas 398 y sigs. Cfr. también la carta de lord Acton a Mary Gladstone, en *Letters of lord Acton to Mary Gladstone* (ed. Herbert Paul), Macmillan, Nueva York, 1904, págs. 193-194. Proudhon tenía asimismo una idea sumamente pesimista del «pueblo». Véanse sus cartas a Madier-Monjau (2 de diciembre de 1852, en *Correspondance*, vol. V, pág. 111),

y a Marc Dufraisse (*Correspondance*, vol. IV). Albert Jay Nock sacaba de la misma fuente su escepticismo respecto al sufragio universal y sus consecuencias. Véase: *Letters from Albert Jay Nock* (1924-1943), Caxton Printers, Caldwell, 1949, pág. 176 (carta a Mrs. E. C. Evans de 10 de junio de 1943). Sobre la aceptación de la «racionalidad de las masas» entre los intelectuales de izquierda, véase HAROLD WALSBY, *The domain of ideologies*, S. S. A. y William Maclellan, Glasgow, 1947, págs. 120-121.

411 Sobre la deseable independencia de los representantes del pueblo con respecto a sus electores, véase: JAMES BRYCE, *The american commonwealth*, New Edition, Macmillan, Nueva York, 1911, vol. I, pág. 303, y WILLIAM AYLOTT ORTON, *o. c.*, pág. 8.

En cambio, el profesor Hans Kelsen, autor de la primera Constitución republicana de Austria, insiste en que a los representantes del pueblo sólo les está permitido transcribir las opiniones de sus electores; de no proceder así, en una verdadera democracia, debería revocárseles el mandato. Véase HANS KELSEN, *General theory of law and State* (trad. ingl. de A. Wedberg), en «20th Century Legal Philosophy Series núm. 1», Harvard University Press, Cambridge, 1946.

412 WILLIAM E. RAPPARD, *The gouvernment of Switzerland*, Van Nostrand, Nueva York, 1936, págs. 59 y 64. Cfr. DOM AELRED GRAHAM, *Catholicism and the world today*, David Mc Kay, Nueva York, 1952, pág. 152 (sobre la actitud moral del representante del pueblo).

413 Sobre el tipo del político democrático, véase M. Y. OSTROGORSKI, *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, París, 1903, vol. II, pág. 593: «Aux types de bassesse que le genre humain a produits, de Caïn à Tartuffe, le siècle de la démocratie en a ajouté un nouveau: le politicien. Et ce n'est pas le moins vil.» Cfr. también CHARLES PÉGUY, *en Débats parlémentaires* («Cahiers», 12 de mayo de 1903): «La lâcheté des foules, en particulier des foules parlémentaires, est incalculable.» Y en *Avertissement du monde sans Dieu* («Cahiers», 1 de marzo de 1904): «La véritable et perpétuelle majorité, c'est la lourde et lâche masse du populaire informe.» (Véase PÉGUY, *o. c.*, págs. 27-28). En forma parecida se expresaba BERNANOS, en *Le chemin de la Croix-des-Ames*, Gallimard-N. R. F., París, 1948, páginas 444-446.

414 EDMOND SCHÉRER, *o. c.*, pág. 50. Cfr. SOMERSET

MAUGHAM, *Then and now*, Heinemann (Star Editions), Londres, 1946, págs. 170-171. Refiriéndose al desesperado apego de nuestros actuales diputados a sus mandatos, escribió René Gillouin con ingeniosa ironía: «Il n'y va pas pour eux de quelque chose, de peu de chose comme pour beaucoup de leurs prédécesseurs, il y va de tout. Pour qu'ils n'écoutassent que la voix du devoir et l'appel du sacrifice, il faudrait qu'ils fussent des héros ou des saints, et quand on se sent la vocation d'un héros ou d'un saint on n'entre pas dans la politique.»

415 PASCAL daba ya irónicos consejos acerca del modo de conducirse frente a las masas. Véase sus *Pensées* (ed. V. Giraud), Cres, París, 1924, pág. 186 (núm. 336): «Il faut avoir une pensée de derrière, el juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple.»

416 Cf. DONOSO CORTÉS: «¿Qué vendría a ser el parlamentarismo en un pueblo verdaderamente católico, es decir, en donde el hombre sabe, desde que nace, que tiene que dar cuenta a Dios hasta de las palabras ociosas?» (*Obras* [ed. Ortí y Lara], vol. II, pág. 315).

Los sumideros morales de la «soberanía popular» pueden medirse por esta cínica declaración de Napoleón: «Voudrait-on rétablir la souveraineté du peuple? Et bien, dans ce cas, je me fais peuple, car je prétends être toujours là où se trouve la souveraineté.» (CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe* [ed. Levaillant], vol. II, pág. 481).

417 Cfr. E. I. WATKIN, *The catholic centre*, Sheed and Ward, Nueva York y Londres, 1939, pág. 159.

418 En JAMES BRYCE se encuentra una nítida descripción de la esencia de la república («representative government»): *The american commonwealth*, vol. I, págs. 298-311 (cap. XXVI).

419 JACOB BURCKHARDT, *Briefe an Preen*, pág. 200.

420 WILLIAM C. BULLIT, *How we won the ward and lost the peace*, en «Life», edición internacional, 5 (1948) número 7, 27 de septiembre, pág. 48.

Sobre el nivel cultural de F. D. Roosevelt y sus «inspiraciones», véase FRANCES PERKINS, *The Roosevelt I knew*, Viking, Nueva York, 1946, págs. 34, 352. Luz muy peculiar proyectan sobre Roosevelt el libro de su hijo Elliott Roosevelt (*As father saw it*, Duell, Sloane and Pierce, Nueva York, 1946) y los informes póstumos del general Stilwell (*The Stilwell papers* [ed. Theodore H. White], Wil-

liam Sloane Associates, Nueva York, 1948, especialmente las págs. 251-254). ARTHUR SCHLESINGER, JR., admirador de Roosevelt, escribió en su artículo *Roosevelt and his detractors*, «Harper's Magazine» (1950, junio, págs. 62-68) que el presidente, como «pragmático», «tocaba de oído», con lo que sus improvisaciones estaban determinadas no por un «explícito código moral» (!), sino por «la emoción y el instinto». Más demoledor es el juicio del profesor Harry E. Barnes, el cual dice que la actitud de Roosevelt frente al Japón estaba motivada por un antipático condiscípulo japonés de Harvard, y que su entusiasmo por China nacía de los éxitos comerciales de uno de sus abuelos en este país. «Su actitud respecto al Japón fué puramente sentimental y mística.» Véase H. E. BARNES, *Perpetual war for perpetual peace* (*A critical examination of the foreign policy of Franklin Delano Roosevelt and its aftermath*), Caxton Printers, Caldwell, 1953, págs. 638-639.

421 ALBERT JAY NOCK, *Our enemy the State*, William Morrow, Nueva York, 1935, pág. 136: «Todos sabemos que no sólo la visión del hombre de la calle, sino también su buen criterio y su sentimiento, tienen un radio de acción muy pequeño: no pueden extenderse mucho más allá del municipio.»

VOLTAIRE sabía también que la democracia sólo era realizable dentro de un ámbito pequeñísimo. Véase: *Dictionnaire de Philosophie par Voltaire*, Nouvelle Edition, Lebigre Frères, París, 1834, vol. II, pág. 196. Montesquieu (*De l'esprit des lois*, VIII, 16) y Rousseau (*Contrat social*, III, 3) pensaban también así. Cfr. además: ABAD RUPERT KORNEMANN, en la *Sybille der Zeit*, Teil I, Regensburg, 1825: «El pueblo no discurre más allá de lo que ve. Si se le procura alguna pequeña oportunidad para hablar, olvida cosas importantes.» Véase HUGO LANG, O. S. B., *Der Historiker als Prophet: Leben und Schrifften des Abtes Rupert Kornemann* (1757-1817), Sebaldus Verlag, Nuremberg, 1947, página 125. En esta recopilación se encuentran numerosas advertencias salidas de los labios de este prudente romántico tardío. Véase también: RAFAEL GAMBRA, *o. c.*, pág. 215. En el mismo sentido se expresaba el carlista Juan Vázquez de Mella, uno de los más profundos pensadores políticos españoles, muy poco conocido fuera de las fronteras de su patria. Gambra dedica la mayor parte de su estudio a la exposición del ideario de este pensador. Para Vázquez de Me-

lla, la democracia sólo era posible y oportuna «en las auténticas unidades sociales».

412 2 WILLIAM GRAHAM SUMNER, *Challenge of facts and other essays* (ed. A. G. Keller), Yale University Press, New Haven, 1914, pág. 286. Cfr. también las palabras del príncipe Sapieha en el *Demetrius* de Schiller (acto I): «Los votos han de pesarse, no contarse; donde triunfa la mayoría y resuelve la insensatez, tarde o temprano el Estado perece.»

Véase asimismo: JAMES BRYCE, *The american commonwealth*, 1910, vol. II, pág. 254; WITTER BYNNER, *Journey with Genius*, John Day, New York, 1951, pág. 226 (opiniones de D. H. Lawrence sobre la inteligencia política del hombre de la calle); JOHANNES MESSNER, *Das Naturrecht*, pág. 521; CONSTANTIN FRANTZ, *Naturlehre des Staates*, Leipzig, 1870, págs. 356 sigs.; EDWARD MC CHESNEY SAIT, *Political institutions. A preface*, Appleton-Century, Nueva York, 1938, páginas 502-503.

412 3 Respuesta del presidente Garfields a la pesimista profecía de Macaulay: «Afrontamos los peligros del sufragio con los bienes de la educación general.» En BETTS, *o. c.*, pág. 287, véase 56. ¡La instrucción es la panacea! Alexis de Tocqueville vió muy claro en este punto, cuando escribía: «Une idée fausse, mais clare est précise, aura toujours plus de puissance dans le monde qu'une idée vraie mais complèxe» *(De la démocratie en Amérique,* I, pág. 277). Y con esto la instrucción no puede competir.

412 4 John Stuart Mill tenía también serias dudas acerca del valor del igualitarismo en el sufragio universal. Véase J. S. MILL, *Representative gouvernment,* págs. 282-288.

Sobre la necesidad de una organización jerárquica fuera de la Iglesia, véase AURÈLE KOLNAI, *Privilege and Liberty,* en «Laval Théologique et Philosophique», vol. V, núm. 1 (1949), págs. 72-73. Dice muy bien que la jerarquía y el privilegio «están por la participación, no por la identidad».

412 5 El ex presidente americano Herbert Hoover, en una carta de 24 de marzo de 1951 dirigida a la «American University» de Washington, D. C., manifestaba explícitamente que el gobierno de los Estados Unidos necesitaba «ser dirigido por servidores públicos preparados, más que administrado por funcionarios surgidos del azar político; ser dirigido por profesionales, no por aficionados.» («The Chicago Sunday Tribune», 25 de marzo de 1951, pág. 11-F).

412 6 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa c. Gent.*, III,

78, 79, 81; *Summa Theol.* 1 q. 92 a. 1 ad 2; 1 q. 103 a. 3 (respondeo); 1, 2 q. 92, a. 1 y 3; 2, 2 q. 104, a. 1 (resp.). *Exposit in* VIII *libr. Pot. Arist.*, III, lect. 7; V, lect. 1; VII, lect. 4. Además: ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 13 sigs. SAN AGUSTÍN, *In Heptateuch*, *libr.* VII, I, 153.

427 ERNEST RENAN, *Réforme intellectuelle et morale*, págs. 79, 103-104. Cfr. también: GUSTAVE LE BON, *Psychologie des foules*, Alcan-P. U. F., París, 1939, pág. 7. Además: EUGENIO VEGAS LATAPIÊ, *Romanticismo y Democracia*, Cultura Española (Santander ?), 1938, pág. 153.

427 a WINFRIED MARTINI, *o. c.*, pág. 173. Sobre las investigaciones demoscópicas en los Estados Unidos y en la República Federal Alemana, véase págs. 133-172.

428 Sobre la dificultad de una democratización de las empresas, véase ERNST MICHEL, *Sozialgeschichte der industriellen Arbeiterwelt*, Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1947, página 147.

429 Cfr. respecto a este punto, la inquietud manifestada por GEORGES RIGASSI en su artículo *Démocratie et politique internationale* («Gazette de Lausanne», 12 de junio de 1948).

430 HENRY ADAMS, *The tendency of history*, Macmillan, Nueva York, 1928 (Copyright, 1919), pág. 170.

431 GEORGES BERNANOS, *La France contre les robots*, páginas 197-199.

432 LOUIS ROUGIER, *La défaite des vainqueurs*, págs. 240 y sigs.

433 Henry Adams se daba también cuenta de esto. Véase H. D. CATER, *o. c.*, pág. 637 (carta a G. Cabot Lodge, París, 22 de abril de 1909). Cuando se considera la carrera de un Ernest Bevin o de un Morrison, su sucesor en el Foreign Office, adviértese claramente el descenso de nivel ocurrido desde 1815. Mr. Bevin dejó la escuela a los once años y durante mucho tiempo fué repartidor y camionero de una sociedad de aguas minerales. (Más tarde, en 1920, organizó la huelga antipolaca de los trabajadores del muelle cuando los rusos estaban ante Varsovia.) Mr. Morrison frecuentó la escuela hasta los catorce años, y estudió a «Marx, Kropotkin, Engels, Shaw, H. G. Wells y los escritos de la Webbs sentado ante una jícara de chocolate en un sucio y lóbrego restaurante». (Véase JOSEPH FRAYMAN, *Career of Bevin and Morrison Reveal Background Similarities*, en «The New York Times», 10 de marzo de 1951.) Sobre los prejuicios obsesivos y la inmensa ignorancia de los políticos de

Occidente, véase asimismo mi artículo *Europa, Rom und Wittenberg*, en «Neues Abendland» 9 (1954), núm. 8 (agosto), págs. 459-469 (muy documentado). También ROGER PEYREFITTE en su novela *Les ambassades* (Flammarion, París, 1951), puede contarnos algo de la ignorancia de los políticos occidentales y referir alguna cosa especialmente cómica de Briand (pág. 127).

Han de tomarse aquí en consideración aquellas palabras de San Roberto Belarmino, que, aunque escritas al tratar acerca de la posibilidad de elegir al obispo por sufragio del pueblo, son de aplicación general: «Quo pacto enim, quaeso, indicabunt mercatores, agricolae, caementarii, caeterique opifices, num, quis habeat eruditionem et prudentiam episcopo necessariam?

Deinde, si populus ius habeat eligendi, necesse erit, ut semper ii proficiantur quos praefici cupient peiores et stultiores; nam maior pars vincet, plures autem sunt in quaelibet civitati mali, quam boni, stulti, quam sapientes» *(De clericis,* cap. VII).

434 Pocos países hay donde las palabras *politician* y *politics* posean un sentido más inmoral, y aun criminal, que en los Estados Unidos. Los taxistas franceses gustan de utilizar como injuria la frase «espèce de député». Tampoco Bismarck era más optimista cuando decía: «La política echa a perder el carácter.» Véase también EDMOND SCHÉRER, *o. c.*, pág. 50; ALDOUS HUXLEY, *Time must have a stop*, Harper, Nueva York, 1944, pág. 45. Sobre los presidentes americanos, véase JAMES BRYCE, *The american commonwealth*, volumen I, cap. 8, págs. 77 y sigs. Sobre la corrupción parlamentaria en Francia, véase DRIEU LA ROCHELLE, *Gilles*, Gallimard, París, 1940 (novela).

435 Sobre el fin del entendimiento, véase SANTO TOMÁS, 1. 2 q. 1 a. 2.

436 En *Auf den Marmorklippen*, de ERNST JÜNGER, se encuentra una descripción «artística» de los aspectos estético-demoníacos del nacionalsocialismo (Hanseatische Verlagsbuchhandlung, Hamburgo, 1939).

437 Una buena definición del arte la da JACQUES MARITAIN, *Art et scholastique*, París, 1935.

438 Cfr. BLAISE PASCAL, *Pensées*, vol. IV, pág. 253: «Deux excès: exclure la raison; n'admettre que la raison.»

439 J. DEWEY, *The living thoughts of Thomas Jefferson*, Longmans, Green, Nueva York, 1940, pág. 63. Para salir

de esta peligrosa antítesis existente entre un cuerpo de funcionarios efectivamente preparados y el parlamento compuesto por «dilettantes», hay un recurso, frecuentemente llevado a la práctica: la «politización» y consiguiente degradación de los funcionarios mediante la introducción del partidismo político en la selección de los mismos. Con la caída de nuestras monarquías ha hecho también su entrada el democrático *spoils-system* de Andrew Jackson.

[440] Cfr. HENRI-FRÉDÉRIC AMIEL, *o. c.* (ed. Bouvier), volumen II, pág. 32 (nota de 25 de enero de 1872); WILHELM HASBACH, *o. c.*, pág. 200; ALDOUS HUXLEY, *Ends and means*, Chatto and Windus, Londres, 1937, pág. 147. René Guénon subraya también que no se puede prescindir de los informes de los peritos y que su exclusión del dominio de la política es completamente irracional. Sin embargo, en el ámbito de la democracia, la incompetencia y la ignorancia de los representantes del pueblo se convierten en una gran ventaja: «C'est seulement dans ces conditions, en effet, que les politiciens en question peuvent apparaître comme l'émanation de la majorité, étant ainsi à son image, car la majorité, sur n'importe quel sujet qu'elle soit appelée à donner son avis, est toujours constituée par les incompétents, dont le nombre est incomparablement plus grand que celui des hommes qui sont capables de se prononcer en parfaite connaissance de cause.» (pág. 89).

[441] Cfr. en «The Economist» 152 (1947), núm. 5.393 (4 de enero), págs. 20-21, unos espantosos casos de verdadero «diletantismo» democrático. Aquí se refiere, tomando el relato de las Memorias de Henry Morgenthau, Jr., que éste, junto con el presidente Roosevelt, fijaba arbitrariamente cada día el cambio del dólar. Así, una mañana, al desayunar, Roosevelt lo elevó unos 21 centavos, porque «21, por ser tres veces siete, es un número afortunado». Montagu Norman, gobernador del Banco de Inglaterra, telegrafió desesperado y Morgenthau y Roosevelt se divirtieron de lo lindo con el telegrama. «Roosevelt se desternillaba de risa.»

V. JAN CIECHANOWSKI, *Defeat in victory*, Doubleday, Garden City, 1947, pág. 223.

[442] G. TICKNOR, *o. c.*, vol. II, pág. 17 (nota de 1 de julio de 1836).

[443] Véanse las pesimistas conclusiones de HANSON F. BALDWIN en su artículo *The myth of security*, en «Foreign Affairs» 26 (1948), núm. 2 (enero), pág. 262. No es mucho

más optimista George F. Kennan ex embajador americano en Moscú: «La historia—escribe—no perdona nuestros errores nacionales porque no es posible explicarlos en términos de política nacional. Si se dice que los errores del pasado fueron inevitables por nacer de nuestras inclinaciones nacionales y de nuestros hábitos de pensamiento, se afirma que lo que nos impidió actuar con mayor eficacia fué la democracia, tal como se practica en este país. Y, si esto es verdad, reconozcámoslo y apreciemos la plena gravedad del hecho.» *(American diplomacy, 1900-1950,* University of Chicago Press, Chicago, 1951, pág. 73.)

RAYMOND ARON tiene también serias dudas acerca de la política exterior de las democracias y de su modo de hacer la guerra. Véanse sus obras: *Le grand schisme,* Gallimard-NRF, París, 1948, pág. 28, y *Les guerres en chaîne,* Gallimard-NRF, París, 1951, pág. 397. «A force d'apaiser les mécontentements, les hommes politiques des démocraties décomposées finissent par croire à la vertu universelle des compromis et des concessions. Ils transposent la méthode à la conduite de la politique extérieure jusqu'au moment où, emportés para la fureur, ils passent à l'autre extrême. A ce moment-là, ils font la preuve que les démocraties manquent moins de courage que de sagesse.» Este problema es también uno de los «leitmotivs» de un libro de WALTER LIPMANN que casi puede llamarse revolucionario: *Essays in the public philosophy,* Little, Brown and Co., Boston, 1955, particularmente págs. 21-24.

444 PRÍNCIPE OTTO BISMARCK, *Gedanken und Erinnerungen,* Cotta, Stuttgart, 1898, vol. I, págs. 188-189 (carta a Gerlach, Sanssouci, 5 de junio de 1857).

445 CHATEAUBRIAND, *Mémoirs d'outre-tombe* (ed. Levaillant), vol. I, pág. 371: «On sentait l'approche d'une jeune tyrannie plébéienne, féconde, il est vrai, et remplie d'espérances, mais aussi bien autrement formidable que le despotisme caduc de l'ancienne royauté; car le peuple souverain étant partout, quand il devient le tyran, est partout; c'est la présence universelle d'un universel Tibère.» (París, 1792.)

446 GERHARD LEIBHOLZ, *La nature et les formes de la démocratie,* en «Archives de la Philosophie et de Droit Juridique», 6 (1936), núm. 34, pág. 133.

447 GUIDO DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo,* Laterza, Bari, 1925, pág. 410.

448 En tiempo de guerra, especialmente, la presión ho-

rizontal democrática se intensifica hasta lo insoportable. Véase HAROLD U. FAULKNER, *From Versailles to the New Deal*, Yale University Press, New Haven, 1950, pág. 141: «En lo que respecta a esfuerzos despiadados para evitar la crítica y detener el desenvolvimiento de nuevas ideas, los grupos conservadores han recibido ya más de una lección durante la guerra mundial. Poco antes de la entrada de América en ella Woodrow Wilson profetizó que, si llegaba la guerra, «la única virtud sería la conformidad» y que «el que se negara a conformarse tendría su castigo.»

El lenguaje vulgar americano dispone de un número increíble de expresiones que se refieren ya al «hombre normal», ya al que de algún modo no lo es. Son significativos el tono amable que las acompaña en el primer caso y el dejo hostil que las envuelve en el segundo. Significativo es también el hecho de que Benjamín Rush, uno de los primeros ideólogos de izquierdas de los Estados Unidos, abogara por la introducción del ostracismo. Véase su carta a David Ramsay (5 de noviembre de 1778) en *Letters of Benjamin Rush* (ed. L. H. Butterfield), Princeton University Press, Princeton, s. a., pág. 220.

449 ALFRED FRISCH, *La grande peur du risque*, en «La vie intellectuelle» (1952), núm. 2 (febrero), pág. 33. Cfr. GUSTAVE LE BON, *o. c.*, págs. 170-171. «La création incessante des lois et des réglements restrictifs entourant les formalités les plus byzantines, les plus moindres actes de la vie, a pour résultat fatal de rétréctir progressivement la sphére dans laquelle les citoyens peuvent se mouvoir librement. Victimes de cette illusion qu'en multipliant les lois, l'égalité et la liberté se trouvent mieux assurées, les peuples acceptent chaque jour de plus pesantes entraves.» Esta situación, como explica luego Le Bon, no puede menos de acabar en la completa falta de energía y espontaneidad de quienes son democráticamente gobernados. El «material» está preparado para la dictadura...

450 «The Tablet» (Londres) 186 (1945), núm. 5.493 (18 de agosto), pág. 74.

451 Cfr. KIERKEGAARD, *The present age*, pág. 15.

452 J. C. BLUNTSCHLI, señala dos peligros en las repúblicas democráticas: a) demagogos y demagogia, y b) partidos que no pueden ser refrenados o regulados por ninguna fuerza superior. Véase su obra *Lehre vom modernen Staat*, Cotta, Stuttgart, 1876, III Teil, págs. 382-383. Parecida

opinión encontramos en el suizo CARL LUDWING VON HALLER, compatriota del anterior, que se fijó principalmente en el aspecto moral de esta cuestión. V. su *Restauration der Staatswissenschaften oder Theorie des natürlichgeselligen Zustandes*, Steinersche Buchhandlung, Winterthur, 1820, II Band, I Teil, pág. 374. (FRANZ SCHNABEL, en su *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Herder, Freiburg im Br., 1951, vol. IV, págs. 175-176, estudia a fondo la identificación de absolutismo y jacobinismo, que, junto con un falso liberalismo, se encuentra en el ideario de von Haller.) Esta evolución natural hacia la moderna dictadura totalitaria de partido la tratan también autores contemporáneos como DOUGLAS JERROLD, *The future of freedom*, Sheed and Ward, Nueva York, 1938, págs. 116-117, y EMMANUEL MOUNIER, *Liberté sous conditions*, Editions du Seuil, París, 1946, página 214. (Esta parte del libro apareció primeramente en el número de mayo de 1937 de la revista «Esprit», que estaba dedicado al tema *Anarquía y personalismo*.)

El profesor ANGEL LÓPEZ-AMO, en su obra *El poder político y la libertad (La monarquía de la reforma social)*, Ediciones Rialp, Madrid, 1952, págs. 73-75, dilucida de manera concluyente el problema de aquellas naciones en que la democracia es un *bellum omnium contra omnes*.

[453] E. I. WATKIN, *The catholic centre*, pág. 119. En esta obra sólo una vez toma posición respecto a la democracia. Lo hace en una breve nota de pie de página que dice: «La democracia, tan celebrada, tiene en sí poco valor, pues en los países fascistas las mayorías toleran sus tiranos.» Valiosísimo es en este punto el artículo del profesor Werner Kägi en *Demokratie und Rechtsstaat: Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti* (Polygraphischer Verlag, Zurich, 1953) intitulado *Rechtsstaat und Demokratie (Antinomie und Synthese)*, págs. 107-142. El profesor Kägi enumera los ocho postulados totalitarios del «democratismo» (págs. 109-120) y en la pág. 110 confiesa francamente: «Uno de los hechos más graves de la historia de la democracia y del Estado de derecho, es que el más influyente teorizante de la democracia moderna no está en la tradición del Estado de derecho, sino en la corriente más absolutista del pensamiento político de Occidente.» Brillante en el diseño del carácter totalitario y antijurídico de la democracia moderna y del «Leviatán democrático» (pág. 120), este eminente pensador suizo falla en su «síntesis». Su exi-

gencia de que, dentro de las grandes democracias, las masas electoras se adhieran a la idea del Estado de derecho, suena a cruel ironía.

454 Esto trae a la memoria la advertencia de Platón en la *República:* ουκ ες αλλης πολιτειας τυραννις Καθισταται η εκ δημοΚρατιας.

EMILE FAGUET, después de recordarnos el famoso chiste de Bonald sobre el deísta, que no había tenido tiempo suficiente para elevarse al ateísmo, añade: «Nous disons, nous: «Savez-vous ce que c'est qu'un démocrate anticollectiviste? C'est un homme qui n'a pas vécu assez longtemps pour être collectiviste, ou qui a vécu longtemps sans réfléchir et sans voir ce qu'il y avait dans ses idées.» *(Le culte de l'incompétence,* Bernard Grasset, París, 1912, pág. 198.)

Cfr. respecto a este punto, WERNER KÄGI, *o. c.,* págs. 119-120: «A cada paso tropezamos con conceptos teológicos secularizados. La «democracia» se convierte en un orden total, universal. A la «facultad de decisión» democrática se le atribuye un poder tan omnímodo que trae a la memoria el concepto teológico de omnipotencia. En el fondo, el «democratismo» pasa a ser un sucedáneo de la religión, una «religión política».

455 E. V. KUEHNELT-LEDDIHN, *The geographic and demographic aspects of religion in Europe,* en «Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences», Nueva York, 3 (1945), núm. 2 (enero), págs. 313-343.

456 Al hablar aquí del protestantismo nos referimos al protestantismo moderno, liberal, no al ortodoxo de los siglos XVI y XVII.

Sin embargo, el principio de la interpretación «privada» (y, por tanto, subjetiva) de la Sagrada Escritura, ha puesto los fundamentos psicológicos del relativismo de nuestro tiempo.

457 Sobre el subjetivismo, v. EDUARD MAY, *Am Abgrund des Relativismus,* Dr. Georg Lüttke Verlag, Berlín, 141. Este autor aprecia en su justo valor la oposición católica al relativismo. El inmoralismo de los relativistas se manifiesta también con claridad en HAROLD LASKI. V. su carta a Oliver Wendell Holmes, de 13 de mayo de 1926, en las *Holmes-Laski Letters 1916-1935* (ed. Mark de Wolfe Howe), Harvard University Press, Cambridge, 1953, pág. 837. Todos los aspectos del relativismo nihilista aparecen en el positivismo jurídico. Véase HANS KELSEN, *Reine Rechtslehre,* Deuticke, Leipzig-Viena, 1934, págs. 15-16 (sobre la justicia

como «ideal irracional»), y el trabajo del mismo autor: *Was ist die reine Rechtelehre,* en *Demokratie und Rechtsstaat (Festschrift für Zaccaria Giacometti),* págs. 143-162. En la página 155 Kelsen califica de ridículo que el Estado deba someterse a «su derecho». Todo Estado es «en este amplísimo sentido Estado de derecho». Cabe preguntar con qué fundamento el profesor Kelsen habría protestado contra su «gaseamieno» por los nazis, pues, según su opinión, el Tercer Reich también era un Estado de derecho. Cfr. asimismo NICOLÁS BERJAJEW, *Una nueva Edad Media* (trad. esp.), Apolo, Barcelona, 1932, pág. 151: «La verdad es sagrada, y una comunidad fundada en la verdad no puede ser exclusivamente mundana. La democracia mundana significa un abandono de las bases ontológicas de la sociedad, un abandono de la verdad. Quiere organizar políticamente la sociedad humana como si la verdad no existiera... La democracia es un psicologismo profundamente opuesto a todo ontologismo.» No sin razón decía MOELLER VAN DEN BRUCK que el liberalismo (relativista) era «la libertad de no tener ningún credo y, a pesar de ello, afirmar que esto es un credo.» *(Das dritte Reich,* [ed. Hans Schwarz], Hanseatische Verlagsbuchhandlung, Hamburgo, 1941, pág. 84.)

458 Sobre el concepto de democracia en la Antigüedad, v. QUINTILIANO SALDAÑA, *La démocratie,* en la «Revue Internationale de Sociologie», 30 (1922), núm. 10-11 (nov.-dic.), páginas 583 y sigs.

459 S. KIERKEGAARD, *Journals,* núm. 1.210 (abril 1851). Sobre los daños sociológico-morales de la democracia, v. ALEXIS CARREL, *L'homme cet inconnu,* Plon, París, 1936, páginas. 23 y 238 (trad. esp.: *La incógnita del hombre,* Barcelona, 1941).

Bergson, en cambio, pensador de grandes vuelos, vió en la democracia una corriente «d'essence évangélique» cuya fuerza impulsora es el amor. (HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Félix Alcan, París, 1933, págs. 304-305.) En el estado anímico democrático, sigue diciendo, existe «un grand effort en sens inverse de la nature» (pág. 306). Tenemos aquí un trozo de meditación filosófica «pura» carente del reflejo humano de la historia y la psicología, una especulación «en vacío», cual la que se reprocha (muchas veces, sin razón) a los escolásticos.

460 Véase una opinión contraria en J. B. JACCOUD,

Droit naturel et démocratie, Oeuvre de Saint Paul, Fribourg, 1923, págs. 292-295. El autor está convencido de que sólo la democracia directa es verdadera democracia y de que la democracia indirecta ha de ser siempre necesariamente oligarquía. Propone como «remedio» una democracia *enteramente* basada en el referéndum. El libro respira el espíritu de los legitimistas románticos con el signo cambiado: el cristiano *debe* ser demócrata. Parece que aquí no se han tomado en consideración aquellas palabras de Pío X en la carta a *Le Sillon*: «Ce que nous voulons affirmer encore une fois, après notre prédécesseur, ce qu'il y a erreur et danger à inféoder, par principe, le catholicisme à une forme de gouvernement.»

[461] WALT WHITMAN, *Democratic Vistas*, Walter Scott, Londres, 1888, pág. 58. Es interesante observar que Walt Whitman se esfuerza por reducir a común denominador el elemento democrático-colectivista y el motivo del superhombre.

Parece indiscutible que la raíz más profunda de su ideario democrático es de naturaleza homosexual. V. OSCAR CARGILL, *Intellectual America. Ideas on the march*, Macmillan, Nueva York, 1941, págs. 548-549; además, EDUARD BERTZ, *Walt Whitman. Ein Charakterbild*, en «Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen», Bd. VII, y *Whitman Mysterien*, Selbstverlag, Berlín, 1907, del mismo autor. También HENRY SEIDEL CANBY, *Walt Whitman, an American*, Hougton-Mifflin, Nueva York, 1943, págs. 201-202, y NEWTON ARVIN, *Whitman*, Macmillan, Nueva York, 1938, págs. 273-277. Havelock Ellis, John Addington Symonds y Edward Carpenter estaban asimismo convencidos de que en Whitman se dió esta anomalía. En su obra *Leaves of Grass* hay pasajes que no sólo con símbolos, sino también de manera muy concreta atestiguan la morbosa inclinación de Whitman.

THOMAS MANN en su ditirámbica glorificación de la democracia—contenida en su discurso *Von deutscher Republik* (S. Fischer-Verlag, Berlín, 1923)—invoca a Walt Whitman como principal testigo del pensamiento republicano-democrático, aludiendo a su homosexualidad. Entre tal anormalidad y la negación de diversidad, o «identitarismo», hay indudablemente un puente psicológico. Sin embargo, este aserto no debe interpretarse en el sentido de que la homosexualidad «engendra» el pensamiento democrático o la democracia «incuba» la homosexualidad. No me atrevo a contestar con una fórmula sencilla a la cuestión de si la tendencia

de los homosexuales a adherirse a los movimientos de izquierda (rojos o pardos) es *sólo* consecuencia del repudio cristiano o tiene fundamentos más profundos. Por lo demás, la naturaleza democrático-política y democrático-social del homosexualismo ha sido admitida también por DONALD WEBSTER CORY, *The homosexual in America (A subjective aproacht,* Greenberg, Nueva York, 1953, págs. 152 y 235.

462 Sobre la democracia en la Antigüedad, véase A. CROISET, *Les démocraties antiques,* Flammarion, París, 1916; HANS BOGNER, *Die verwirklichte Demokratie. Die Lehre der Antike,* Hanseatische Verlagsbuchhandlung, Hamburgo, 1930; DR. GUSTAV STROM, *Demos und Monarch,* Kohlhammer, Stuttgart, 1922. Este último intentó extraer de la Antigüedad una doctrina aplicable al desenvolvimiento de Alemania y, refiriéndose a los años de la postguerra, escribió proféticamente: «Diversos espíritus se presentarán bajo la máscara del «hombre mejor», frustrarán esperanzas y aumentarán la desesperación...» Pero su temor apuntaba «al moderno Cleón, parece como si Bismarck hubiese sido el último Pericles...» (pág. 220).

463 ARISTÓTELES habla en la *Política* (V, IX, 6; VI, II, 9 y 12) sobre las posibilidades le desenvolvimiento tiránico contenidas en la democracia. (En dicha obra [III, XV, IV, II, y otros pasajes] se declara partidario de la oligarquía; pero en la *Etica* [VIII, XIII] se inclina a la monarquía.) Channing vió con gran claridad los aspectos tiránicos de la evolución de la democracia y escribió palabras dignas de consideración acerca de la esencia de la dictadura de los partidos. (V. su *Memoir,* Nueva York, 1880, pág. 421.) Sobre el mismo tema véase también LORD ACTON, *Essays on freedom and power* (ed. Gertrud Himmelfarb), Beacon Press, Boston, 1948, págs. 235-236; y GOTTHARD MONTESI, *Flucht aus der Politik,* en «Wort und Wahrheit», 3 (1948), núm. 3 (marzo), págs. 186-187. No hay que olvidar tampoco que, de todas las formas de gobierno, la democracia es la que parece menos a propósito para situaciones difíciles (guerras, grandes crisis económicas). CARL L. BECKER *(o. c.,* págs. 13-14) declara rotundamente: «La prosperidad parece ser una condición necesaria para la existencia de la democracia.» GONZAGUE DE REYNOLD está convencido de que la democracia es una de aquellas *doctrines optimistes* «qui ont besoin, pour se démontrer vraies, d'une ambiance de prospérité, de bonheur» *(L'Europe tragique).*

[464] Sobre la evolución que llevó la república romana hacia el principado monárquico pasando por un gobierno cesáreo, v. THEODOR MOMMSEN, *Römische Geschichte*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1882, vol. III, págs. 476 y sigs. (cap. XI, del libro 5). Mommsen estaba convencido de que César aspiraba conscientemente a formas reales.

Sobre el destino ulterior del Estado romano, v. RONALD SYME, *The Roman revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1939, página 518.

[465] J. BURCKHARDT, *Briefe an Preen*, págs. 179-180.

[466] «Acta Apostolicae Sedis», Annus et vol. XXVII (1945), Mensaje de Navidad de 1944. Acerca del inesperado interés por la forma democrática de gobierno, dice (pág. 12): «I tale disposizione degli animi, vi è forse da miravigliarsi se la tendenza democratica investe i popoli e ottiene largamento il suffragio e il consenso di coloro che aspirano a collaborare più efficacemente ai destini degli individui e della società?» En la pág. 15 se hace constar explícitamente que al tratar aquí de la democracia se entiende tanto una monarquía como una república. Más adelante se encuentra el pasaje siguiente: «E poichè il centro di gravità di una democrazia normalmente costituita risiede in questa rappresentanza popolare, da cui le correnti politiche s'irradiano in tutti i campi della vita pubblica—cosí per il bene come per il male—la questione della elevatezza morale, della idoneità pratica, della capacità intellettuale dei deputati al parlamento, è per ogni popolo in regime democratico una questione di vita o morte, di prosperità o di decadenza, di risanamento o di perpetuo malessere.

Per compiere un'azione feconda, per conciliare la stima e la fiducia, qualsiasi corpo legislativo deve—come attestano indubitabili esperienze—raccogliere nel suo seno una eletta di uomini, spiritualmente eminenti e di fermo carattere, che si considerino come i rapresentanti dell'intero popolo e non già come i mandatori di una folla, ai cui particolari interessi spesso purtroppo sono sacrificati i veri bisogni e le vere esigenze del bene commune» (págs. 15-16).

G. GUNDLACH, refiriéndose al motivo del mensaje, escribe en «Periodica» (tomus XXXIV, fasc. 1-2, 15 de mayo de 1945), pág. 124, lo que sigue: «Istam nec aliam rationem disserendi de democratia S. Pontifex habuit. Unde acquiescant qui quasdam anxietates pro sua anima ex verbis Papae hauserunt. Nequaquam enim Pius XII propter suam contionem illi

opinioni adhaerere dicendus est, secundum quam forma democratica hodie ab ipsa historica evolutione populorum postuletur. Talem opinionem verba Pontificis nec confirmant, nec reprobant... Item errant qui Pium XII laudatorem et praeconem democratiae extollunt et contionem quasi «canonizationem» democratiae continere dicunt. Nil valoris aliis formis iustis potestatis publicae demens solum exponit quae doctrina Ecclesiae de democratia praecipue habeat.»

467 La alocución de Pío XII a la delegación del Congreso de Federalistas se encuentra en «Acta Apostolicae Sedis», Annus et vol. XLIII (Series II, vol. XVIII), 1951, páginas 278 y sigs. A ella pertenecen estas palabras: «Partout actuellement, la vie des nations est désagrégée par le culte aveugle de la valeur numérique. Le citoyen est électeur. Mais, comme tel, il n'est en realité qu'une des unités, dont le total constitue une majorité ou une minorité, qu'un déplacement de quelque voix, d'une seule même, suffrira à inverser. Au regard des partis, il ne compte que pour sa valeur électorale, pour l'appoint qu'apporte sa voix; et de sa place et de son rôle dans la famille et dans la profession, il n'est pas question» (pág. 279, 6 abril de 1951). Esta desvalorización de la persona hasta convertirla en número lleva, por una parte, a la «masificación» y, por otra—de «ganado votante» a rebaño que se lleva a pastar, se le pica con la aguijada y se le encierra en rediles alambrados, hay sólo un salto mental—, degradar al hombre haciéndolo carne de cañón, habitante de campos de concentración o fugitivo sin patria. Pío XII fué quizás el único que vió y condenó la estrecha relación existente entre el concepto de masa y el de deportación. En una alocución a los cardenales recién creados, pronunciada el 20 de febrero de 1946, deploró con emocionadas palabras esta trágica relación. (Véase «Acta Apostolicae Sedis», Ann. et vol. XXXVIIII, págs. 146-147.)

468 ALEXANDRE VINET, *Etudes sur la littérature française du XIXe. siècle* («Madame de Staël et Chateaubriand») [ed. P. Sirven], Bridel et Cie., Lausana, s. a., vol. I, pág 437 (Se publicó por vez primera en «Le Semeur», vol. V, 17 de agosto de 1836).

No ha de olvidarse que, propiamente hablando, la expresión «democracia cristiana» sólo debería aplicarse a una política social no paternalista. Así lo declara explícitamente la encíclica *Graves de communi:* «Nefas autem sit christianae

appellationem ad politica detorqueri. Quamquam enim *democratia,* ex ipsa notatione nominis usuque philosophorum, regimen indicat populare; attamen in re praesenti sic usurpanda est, ut, omni politica notione detracta, aliud nihil significatum praeferat, nisi hanc ipsam beneficiam in populum actionem christianam.» («Acta Sanctae Sedis», volumen XXXIII, Romae, 1900-1901, pág. 387.) Los C. D. U., democristiani, etc., no se han apartado forzosamente de esta interpretación. Cfr. también el artículo del P. GUSTAV GUNDLACH, S. I., *Christliche Demokratie,* en «Stimmen der Zeit» 153 (1954), núm. 4 (enero), págs. 252-256, en el que habla del peligro de que la «democracia social» (aún la de signo «cristiano») se vuelva contra la democracia política y la destruya, opinión sostenida asimismo por Goetz Brief en su libro sobre el sindicalismo. Acerca de los diversos conceptos de la democracia, véase también JACQUES MARITAIN, *Primauté du spirituel,* Plon, París, 1927, págs. 198-199.

[468a] Cfr. CARL E. JARCKE en una carta de 29 de septiembre de 1852: «Declarando que el deber primero y más sagrado de la autoridad es cimentar la *felicidad* terrena de la totalidad de sus súbditos, el poder se desembaraza de su viejo cuidado por los *derechos* legítimos del individuo... El gobierno garantiza a todos los súbditos la máxima felicidad posible; por consiguiente, debe también vigilar, ordenar y regular la vida en todas sus relaciones y direcciones y ponerla bajo su poder coactivo. El resultado es un gobierno totalitario.» Jarcke termina este pasaje con la visión pavorosa y plástica de la amenaza de la *nagaika* («el conocido instrumento oriental para gobernar y hacer feliz, compuesto de tiras de cuero») que el Occidente acabará pidiendo como mal menor (*o. c.,* pág. 324-325).

[469] Cfr. asimismo las advertencias de G. GUNDLACH, S. I., en su estudio *Vom Wesen der Demokratie* (en «Gregorianum», Roma, 28 (1947), Pontificia Università Gregoriana). En la «totalitarización» de la democracia desempeña a menudo un funesto papel una definición mecánica y materialista del bien común. Léanse respecto a este punto las sabias observaciones del P. ENGELBERT GUTWENGER, en su *Wertphilosophie* (t. VIII, fasc. 1 y 2 de la colección «Philosophie und Grenzwissenschaften»), Felizian Rauch, Innsbruck, 1952, página 189: «De aquí el axioma escolástico: *Bonum commune praevalet bono particulari.* Pero en la contraposición de las personas individuales y la comunidad, no debe to-

marse como criterio un punto de vista aritmético, diciendo que 100 ó 1.000 son más importantes que 1. La afirmación de la prevalencia de la comunidad ha de entenderse de otra manera.»

El totalitarismo, estrechamente unido al «cuantitativismo» acecha por todas partes. Con frecuencia, aun con máscara «católica». El gran consuelo en esta situación lo proporciona el hecho de que, a pesar de todas las dificultades y tentaciones, se está formando un pensamiento liberal y jurídicamente orientado, cuyos perfiles anunció ya Henry Adams cuando se denominaba a sí mismo *anarquista-cristiano-conservador*. En forma semejante parece pensar Charles-Albert Cingria, escritor levantino-suizo-francés, del que nos dice Marcel Bisiaux: «Il exècre tout parlémentarisme et surtout la démocratie imposée comme une chose allant de soi. Il me regard un instant et me dit en riant: *Je suis un anarchiste d'estrême-droite.*» V. M. BISIAUX, *Ch. A. Cingria*, en «Arts» (1953), núm. 419 (10 de julio), pág. 5.

4.70 GEORGES BERNANOS, *La France contre les robots*, páginas 47-55.

4.71 GONZAGUE DE REYNOLD, *Conscience de la Suisse* (*Lettres à ces Messieurs de Berne*), Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1938, pág. 92. El profesor John William Burgess, de la Universidad de Columbia, vió también de manera parecida la evolución de la democracia, que, desprendida del concepto de Estado de derecho, debe acabar en cesarismo (V. JOHN WILLIAM BURGESS, *Political science comparative constitutional law*, Ginn and Co., Nueva York, 1890).

De la pluma de lord Acton procede un fecundo análisis de la evolución natural de la democracia en comparación con la estructura liberal monárquica. Véase su artículo *Political causes of the american revolution*, en «The Rambler», New Series, V, part. XIII, mayo 1861 (reproducido en ACTON, *Essays on freedom and power* (ed. G. Himmelsfarb), particularmente las págs. 196-197.

4.72 Cfr. R. HON. C. B. ANDERLEY (Baron Norton), *Europe incapable of american democracy*, Stanford, Londres, 1867, pág. 45: «Cabría hablar de felicidad si los restos de la nave de nuestro Estado le cupieran en suerte a un piloto de la talla de un Cromwell. Haciendo inútiles tentativas con la democracia, se acabaría llevando nuestra aristocracia a la ruina; pero, tras un período de anarquía y una dictadura

provisional, acabaríamos llegando a una forma mutilada de nuestro antiguo yo.»

[473] Una buena declaración de la esencia de la democracia popular la da ENDRE SÓS, *A demokraták demokráciája,* en «Népszava» 76 (1948), núm. 20 (25 de enero), pág. 11. (La «Népszava» fué el principal órgano socialdemócrata procomunista de Hungría.) Posteriormente, Matías Rakosi, jefe del gobierno húngaro, declaró que la democracia popular representaba una dictadura cuyo fin era el aplastamiento de la burguesía. (Véase el periódico vienés «Volkstimme», diario de los comunistas austríacos, de 22 de enero de 1949.)

Cfr. también T. E. UTLEY, *Mandatory democracy,* en «Confluence» 1 (1952), núm. 2 (junio), págs. 29-30.

Siempre ha habido dentro de la democracia un núcleo totalitario que la habría convertido con gusto en una religión. Así, Robespierre se permitía pedir que los tribunales revolucionarios castigasen a quienes hubiesen proferido «blasfemias» contra la república. Y Georges Clemenceau podía exclamar en la Asamblea Nacional: «Le clergé doit apprendre qu'il faut rendre à César ce qui est à César... et que tout est à César!» (ADRIEN DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine,* Flammarion, París, 1948, vol. I, págs. 134 y 475). El concepto de democracia como sucedáneo de la religión se encuentra también en LORD PERCY OF NEWCASTLE, *The heresy of democracy: a study in the history of government,* Eyre and Spottiswoode, Londres, 1954, páginas 26-35.

[474] Para una interpretación del concepto de «mito», véase LOUIS ROUGIER, *La mystique démocratique,* Flammarion, París, 1929, págs. 17-18. Una valoración positiva del mito en las sociedades orgánicas la presenta el filósofo «neoconservador» americano FREDERICK D. WILHELMSEN, en su notable artículo *The philosopher and the myth* (en «The modern Schoolman», 32 (1954) nov., págs. 39-55). Para una mejor comprensión del mito democrático, véase HANS KELSEN, *o. c.,* pág. 11-12, 30. Vistas desde un ángulo teológico, las ideas de Kelsen sobre la democracia hacen recordar las opiniones de Maurras sobre la monarquía.

Democracia y nacionalismo pueden además ser fácilmente llevados a una delirante síntesis totalitaria. Así, una editorial americana de obras de teatro (Samuel French, Nueva York) publicó *Plays of patriotism and democracy* (entre ellos *American saint of democracy),* y durante la guerra se

editó un libro intitulado *Dogs for Democracy* (Ackerman, Nueva York, 1944) en el que se lee esta bella frase: «Es la historia de millares de olfatos sensibles y orejas tiesas que se internan en la oscuridad de la noche para defender continua e incansablemente las murallas de la democracia americana» (pág. 32).

[475] KARL LÖWENSTEIN, *Political reconstruction,* Macmillan, Nueva York, 1946. Entre tanto, Löwenstein escribió y publicó una obra sobre la monarquía contemporánea. Sin embargo, este autor se limita, como nosotros, a exponer los aspectos técnicos y psicológicos de dicha forma de gobierno. Su contenido fundamental es tratado en nuestra obra sólo someramente. La esencia más íntima de la monarquía (cristiana) no puede proporcionarse sino de manera «metasensible», vgr.: con la extraordinaria prosa poética de Reinhold Schneider. Pero una exposición de esta índole sobrepuja nuestras fuerzas.

[476] M. GUIZOT, *De la démocratie en France,* Melins, Cans et Cie., Bruselas, 1849, pág. 8.

[477] HANS KELSEN, *o. c.,* pág. 13. Kelsen ha repetido muchas veces esta idea.

[478] CRANE BRINTON, *Ideas and Men. The story of western thought.* Prentice-Hall, Nueva York, 1950, pág. 549.

[479] CRANE BRINTON, *ibidem,* págs. 418-419; y R. H. GABRIEL, *The course of american democratic thought,* Ronald Press, Nueva York, 1940, pág. 411.

[480] A. L. THOMAS (1732-1785), *Poésies diverses,* Frères Périsse, Lyon, 1767, pág. 88 («Ode sur le temps»).

IV. DEMOCRACIA Y MONARQUIA

[481] Aún sin el pecado original habría habido familia y sociedad. En su *Patriarcha,* sir ROBERT FILMER va tan lejos que, desde el punto de vista genético, reduce la monarquía a la *patria potestas* de Adán. No vamos a seguirle en este punto. Hay que recordar también que el pecado original no sólo dió origen al Estado, sino que también afectó gravemente a la sociedad. Este hecho fué precisamente lo que hizo necesario el Estado. Por razones, cuyo análisis nos llevaría demasiado lejos, es menester afirmar que la causa de todo mal es la *naturaleza humana corrompida,* no el Estado, el cual *por principio no puede satisfacernos.* Nuestro discusión se mueve en torno al problema de las *medicinas paliativas,* que nunca pueden curar un cuerpo *siempre enfermo.*

[482] FRÉDÉRIC LE GRAND, *Mémoires de Brandebourg,* Berlín, 1751, vol. I, pág. 123.

[483] JOHN STUART MILL, *On liberty,* cap. III, último párrafo.

[484] HUGO MÜNSTERBERG decía muy bien que la mayor parte de las veces los americanos veían en la monarquía una «institución podrida» (véase su *American patriotism and other social studies,* Moffat, Yard and Co., Nueva York, 1913, págs. 15-16). Sin embargo, es muy paradójico que

sea justamente el mundo monárquico el que, junto a Suiza y Finlandia, inspire respeto al americano medio. Además de estos dos países, únicamente el Imperio británico, unido por la Corona, Suecia, Noruega, Dinamarca, Holanda, Bélgica y Luxemburgo, son tenidos por él como «progresivos» e «ilustrados».

Muy diferente era todavía el modo de pensar, por ejemplo, de un GOUVERNEUR MORRIS, al cual la Monarquía parecía la mejor y más estable forma de gobierno. En 1811 escribía a Robert Walsh: «La historia, madre de la ciencia política, enseñó a los firmantes de nuestra Constitución que tan desesperante es esperar permanencia de una democracia como edificar un palacio en la superficie del mar» (v. JARED SPARKS, *The life of Gouverneur Morris with selections of his correspondence*, Gray and Bowen, Boston, 1832, vol. III, página 263).

Morris fué embajador en Francia durante la Revolución. V. también su *A diary of the french revolution* (ed. Beatrix Cary Davenport), Hougton, Mifflin, Boston, 1939. Sobre su persona e ideario: DANIEL WALTER, *Gouverneur Morris, témoin de deux révolutions*, Imprimérie Mérinat, Lausana, 1932 (tesis doctoral presentada en la Universidad de Ginebra).

485 Cfr. MARQUIS DE LA-TOUR-DU-PIN LA CHARCE, *Aphorismes de politique sociale*, Nouvelle Librairie Nationale, París, 1909, págs. 35-37.

Sobre la democracia entre los pueblos salvajes, véase PROFESOR W. A. BONGER, *Pròblemen der Demokratie. En sociologische en psychologische Studie*, Noordhoff, Groningen-Batavia, 1924, págs. 46 sigs.; CHRISTOPH VON FÜRER-HAIMENDORF, *The aboriginal tribes of Hyderabad*, Macmillan, Londres, 1943, vol. I., «The chenchus», pág. 123; GUNNAR LANDTMANN, *The origin of inequality of the social classes*, Kegan, Paul, Trench, Truebner, Londres, 1938, págs. 1-4, 309-310; SAMUEL K. LOTHROP, *The indians of the Tierra del Fuego*, Museum of the American Indian (Heye Foundation), Nueva York, 1928, págs. 84-160; P. WILHELM SCHMIDT, S. V. D.; *The religion of earliestman*, Catholic Truth Society, Londres, s. f., pág. 6; SYLVESTER A. SIEBER, S. V. D., y FRANZ H. MUELLER, M. C. S., *The social life of primitive man*, Herder, St. Louis, 1941, págs. 38-42. También: HENRI FRANKFORT, *Kingship and the Gods. A study of ancient near eastern religion*, The University of

Chicago Press, Chicago, 1948, págs. 215-216, con una interpretación de las causas que produjeron en Mesopotamia el hundimiento de la democracia primitiva.

[486] D. W. BROGAN, *The american character*, Knopf, Nueva York, 1944, pág. 146.

[487] ERNST BRUNCKEN, *Die amerikanische Volksseele*, Perthes, Gotha, 1911, Cfr. REINHOLD NIEBUHR, *The Irony of american history*, Scribner, Nueva York, 1952. Este eminente teólogo protestante del Nuevo Mundo ha sido uno de los pocos americanos que han puesto de relieve los aspectos positivos de la monarquía en Europa y la dificultad de comprenderla existente en los Estados Unidos (pág. 27). También págs. 77-78: «Se encontró que la institución monárquica, desprendida de su poder absoluto, poseía virtudes que no previeron ni los defensores ni los adversarios de su forma primitiva. Vino a ser símbolo de la voluntad permanente y de la unidad de una nación, en cuanto diversa de la voluntad momentánea incluída en gobiernos distintos.» Sin embargo, ya al terminar la guerra de independencia, los representantes de las «izquierdas» inocularon a los americanos el odio artificial a la monarquía. Cfr. la carta de BENJAMIN RUSH a Horacio Gates (19 de junio de 1781): «Usted detesta al rey y ama la libertad sobre todas las cosas. Yo procuraré inculcar a mis hijos las ideas republicanas y cuando se porten mal, los asustaré mostrándoles el rey, el estatúder, el protector o el dictador que los prenderá» (*Letters of Benjamin Rush*, vol. I, pág. 264). Este panrepublicanismo chocó también a Tocqueville (véase su carta de 29 de junio de 1831 a Louis de Kergolay, de Yonkers, en *Oeuvres complètes*, vol. VI, págs. 309-310: «C'est une opinion tellement générale et si peu discutée, même dans un pays où la liberté de parler est illimitée, qu'on pourrait presque l'appeler une croyance.»).

[488] FRANCIS LIEBER, *o. c.*, pág. 257. Sobre Lieber, v.: FRANK FREIDEL, *Francis Lieber, nineteenth century liberal*, Louisiana State University Press, Bâton Rouge, 1947.

Los «padres fundadores» de América fueron menos contrarios a la monarquía de lo que muchos americanos suponen. Sobre la posición de Jefferson respecto a la monarquía, v. RICHARD HOFSTADTER, *American political thought*, Knopf, Nueva York, 1948, pág. 28.

[489] Véase el discurso de abdicación de Carlos V, en WILLIAM THOMAS WALSH, *Philip II*, Sheed and Ward, Nue-

va York, 1937, págs. 167-169. Cfr. el testamento del príncipe elector Maximiliano I de Baviera, en KURT PFISTER, *Kurfürst Maximilian I von Bayern und sein Jahrhundert*, Ehrenwirth Verlag, München, 1949, págs. 399-405.

[490] CAREY MAC WILLIAMS, *Moving the west-coast japanese*, en «Harper's Magazine» (1942), sept., págs. 363-366. DOROTHY SWAINE THOMAS y RICHARD B. NISHIMOTO, *Japanese-american evacuation and resettlement: the spoilage*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1946; *Final report: japanese evacuation of from the west-coast*, Government Printing Office, Washington, D. C., 1943. En el relato de Thomas-Nishimoto encontramos citado al «columnista» Henry Mc Lemore, que escribió: «No hemos de tener paciencia con el enemigo ni con nadie que lleve sangre suya en las venas» (pág. 18). Esto no es sino la «opresión [nacionalsocialista] de las minorías nacionales realizada de manera democrática», opresión que fué prevista con exactitud por HEINZ O. ZIEGLER en su genial obra: *Autoritärer oder totaler Staat* (pág. 23).

[491] JOSEF LEO SEIFERT, *Die Weltrevolutionäre* (*Von Bogumil über Hus zu Lenin*), Amalthea, Viena, 1930. En esta obra se estudia la relación entre el teísmo y el principio antropológico patriarcal.

[492] GIAMBATTISTA VICO, *Istoria fondamentale del diritto romano*, en *Principi di scienza nuova d'intorno alle commune naturale delle nazioni* (ed. G. Ferrara), Societá tipografica de classici italiani, Milano, 1844, págs. 555-560.

[493] GEORGES VALOIS, *Le père*, Nouvelle Librairie Nationale, París, 1913, págs. 227-231; y JUAN VÁZQUEZ DE MELLA, en «El Correo Español» de 6 de enero de 1913 citado por R. GAMBRA, *o. c.*, pág. 137).

[494] El superhombre (el *superman* de América) constituye un producto del anhelo de las civilizaciones democráticas; tipológicamente es una glorificación del *common man* (del «hombre de la calle»), del que le separa sólo una diferencia de grado, no de esencia. Y en este punto, no debemos tampoco desconcertarnos por el griterío fascista que clamaba por la *gerarchia*. En cambio, la tiranía fomenta el principio igualitario porque tal principio lucha contra todas las jerarquías. V. AURÈLE KOLNAI, *Le culte de l'homme commun et la gloire des humbles*, en «Laval théologique et philosophique», 2 (1946) n. 1, pág. 115.

[495] DANTE veía en el Emperador un «hijo primogénito

del Papa», que debía a éste respeto, pero no obediencia en lo terreno. (V. *De monarchia,* III, 16.) Dante es considerado por algunos teólogos como averroísta, cuyas ideas han de manejarse con cierta precaución. Sin embargo, ETIENNE GILSON le ha defendido calurosamente de esta acusación. Véase su *Dante et la philosophie* (*Etudes de Philosophie Médiévale,* XXVIII, J. Vrin, París, 1931, págs. 210-215. De especial valor para el conocimiento del carácter de la monarquía en la alta Edad Media es FRITZ KERN, *Gottesgnarentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalters Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie,* K. F. Koehler, Leipzig, 1914. Aquí encontrará el lector una extraordinaria abundancia de datos, acompañados de irrefutables conclusiones.

496 EBISAWA ARIMICHI, *Das Verhältnis zwischen dem Ethos des Bushido und dem Christentum,* en «Shigaku Zasshi» (1939), marzo.

497 ABEL BONMARD, *Le drame su présent,* vol. I, *Les inoderés,* Grasset, París, 1936, pág. 35. Cfr. HANS URS VON BALTHASAR, *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk,* Hegner, Colonia y Olten, 1953, págs. 55-56: «El auténtico rey sólo es posible si todo lo del país piensa en monárquico y desde este pensamiento postula y exalta la imagen de un rey. Sin embargo, es tan poderosa la figura de la corona visible que hace centellear en todos los corazones la corona oculta e invisible.» Un hombre como ERNEST RENAN vislumbró más o menos lo mismo. Refiriéndose a la realeza, escribía: «Il faut que la noble vie se mène par quelques-uns, puisqu'elle ne peut se mener par tous. Ce privilège serait odieux, si l'on n'envissageait que la jouissance de l'individu privilégié; il cesse de l'être si l'on y voit la réalisation d'une forme humanitaire.» (*L'avenir de la science,* vol. III de las *Oeuvres complètes de Ernest Renan* [ed. Henriette Psichari], Calmann-Lévy, París, 1949, pág. 1.037).

498 VLADIMIR SOLOVYEV, *La Russie et l'Eglise universelle,* París, 1906, pág. 304. El «leitmotiv» de este famoso libro, que no pudo imprimerse en Rusia por su tendencia «catolizante», es la «paternidad». Sobre la paternidad del sacerdote, v. THOMAS E. D. HENNESSY, O. P., *The fatherhood of the priest,* en «The Thomist,» 10 (1947), n. 3 (julio), págs. 271-306. Sobre la comparación de las paternidades humana y divina, v. SANTO TOMÁS, 1 q. 3, a. 6 ad 1.

499 SAN ROBERTO BELLARMINO, *De Romano Pontifici,* I, 2. La misma opinión sostiene SANTO TOMÁS en *De Regi-*

mine Principum, I, 1. Acerca del carácter del monarca y su función, v. también: el *Emblema* (XX) de Juan de Solórzano, citado por F. J. DE AYALA en su trabajo *Ideas políticas de Juan de Solórzano*, Mar adentro, en «Estudios Hispano-Americanos», Sevilla, XXII (1946), págs. 194-195.

500 SAN ROBERTO BELLARMINO, *ibidem.*, I, 3. Sobre la índole de la realeza, v. asimismo REINHOLD SCHEIDER, *Macht und Gnade*, Anton Pustet, Salzburg, 1949, págs. 28-29.

La preferencia de San Roberto Bellarmino resulta muy natural si se recuerda la idea medieval (y posmedieval) de la *reductio in unum*. V. F. A. FREIHERR VON DER HEYDTE, *Die Geburtsstunde des souveranen Staatees*, Habbel, Regensburg, 1952, págs. 12-13.

501 Cfr. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*. «Y hasta la superstición misma puede ser más reveladora que la teología. El viejo Padre de luengas barbas y melenas blancas que aparece entre nubes llevando la bola del mundo en la mano, es más vivo y más verdadero que el *ens realissimum* de la teología» (pág. 152).

502 Acerca de la rivalidad y el odio entre Estado y familia, véase WILHELM STECKEL, *Sadism and masochism* (A psychology of hatrel and cruelty), Horace Liveright, Nueva York, 1929, vol. II, pág. 69.

503 JEAN LACROIX escribió un ensayo muy notable sobre la democracia como movimiento «fraternal» y antipatriarcal, antiteísta y «antifamiliarista». Véase su *Paternité et démocratie*, en «Esprit» 15 (1947), núm. 133 (mayo), especialmente págs. 748, 749, 750. Además J. LACROIX, *Force et faiblesse de la famille*, Edition du Seuil, París, 1948.

FADUET *(Le culte de l'incompétence*, págs. 141-143) se dió también cuenta de la antítesis existente entre familia y democracia. Por su parte, GEOFFREY GORER hizo de la debilidad del motivo patriarcal en los Estados Unidos la idea directriz de su libro *The american people*, W. W. Norton, Nueva York, 1948.

504 TÁCITO, *Germania*, XXXIV.

505 Cfr. Pascal: «L'amour et la raison n'est qu'une même chose; c'est une précipitation de pensée qui se porte d'un côté, sans bien examiner tout, mais c'est toujours une raison, et l'on ne doit et l'on ne peut pas souhaiter que ce soit autrement, car nous serions des machines très désagréables. N'excluont donc point la raison de l'amour, puisqu'elle en est inséparable. Les poètes n'ont donc pas de raison de

nous dépeindre l'amour comme un aveugle. Il faut lui ôter son bandeau et lui rendre désormais la jouissance de ses yeux.» (B. PASCAL, *Discours sur les passions d'amour*, en *Un fragment inédit de Pascal*, por VÍCTOR COUSIN, en «Revue des Deux Mondes», XIIIe. année, Nouvelle Série [1843] [15 de sep.], pág. 1005.)

506 Interesantes desde el punto de vista psicológico son el *nos-otros* español y el *nous-autres* francés. ¿Podemos *nosotros* ser los «otros»? ¿Es esto un intento de separar el «yo» del «nosotros»?

507 Véanse en *De la démocratie* (II, págs. 151-152) las observaciones de TOCQUEVILLE acerca de la autoembriaguez democrática.

508 Señalemos aquí la existencia del profundo libro de ERICK PETERSON intitulado *Der Monotheismus als politisches Problem* (Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum), Jakob Hegner, Leipzing, 1935. Peterson coloca el cristianismo *por encima* de los conceptos de monoteísmo y politeísmo, porque el Dios Trino y Uno no tiene cabida en el primer esquema. Rechaza, como también nosotros, una teología política en el sentido estricto del término, que, a su juicio, sólo sería concebible en el judaísmo o en el paganismo. Las relaciones psicológicas, cuyas huellas rastreamos, no son objeto de su consideración. Nuestros estudios, que se encuentran muy por debajo del nivel de su importante trabajo, no se ocupan en su tema.

509 Sir RICHARD BURTON encontró en el interior del Brasil huellas de *sebastianismo,* todavía muy vivas. V. su traducción de Camoens, Londres, 1881, vol. I, pág. 363. V. también TOMÁS GARCÍA FIGUERAS, *La leyenda del sebastianismo,* en «Revista de Estudios Políticos», VII, número 13, págs. 163-179; GEORGE YOUNG, *Portugal, young and old,* Clarendon Press, Oxford, 1917, págs. 201 y sigs.; LUIS CHAVES, *O Sebastianismo (Mistica de restauração),* en «O Instituto», Coimbra, 1941, vol. 98, págs. 331-371; ANTEIRO DE FIGUEREIDO, *Don Sebastião, Rei de Portugal (1554-1878),* Ailland et Bertrand, París-Lissabon, 1925.

510 Cfr. las palabras de San Esteban I de Hungría: «Unius linguae uniusque moris regnum fragile et imbecille est» (J. P. MIGNE, *Patrología, Series Latina,* vol. CLI, col. 1.240). Palabras de un rey cristiano, que habría entendido un buen suizo, pero no un Wilson, un Hitler o un Benes.

511 GEORG SIMMEL, *Soziologie,* Duncker und Humblot,

Leipzig, 1908, pág. 687, y ALFRED SCHUETZ, *The stranger. An essay in social psychology*, en «The American Journal of Sociology» (1944), núm. 6 (mayo), págs. 506-507.

512 Sobre el carácter antidemocrático y los objetivos de la Constitución de los Estados Unidos de América, véase WILLIAM E. H. LECKY, *Democracy and liberty*, págs. 66-67.

513 CHESTER V. EASUM, *Prince Henry of Prussia, Brother of Frederick the Great*, University of Wisconsin Press, Madison, 1942, pág. 339. El Gouverneur Morris iba todavía más lejos cuando en 1781 escribía a Nathanael Green: «Quiero ir más lejos: No confío en que nuestra Unión pueda subsistir si no es en forma de monarquía absoluta.» (Véase WYNDHAM LEWIS, *America and cosmic man*, Nicholson and Watson, Londres, 1948, pág. 133.)

514 BENJAMIN DISRAELI (Lord Beaconsfield), *Coningsby*, libro V, cap. VIII.

515 DONOSO CORTÉS, carta al director de la «Revue des Deux Mondes», en *Obras* (ed. Juretschke), vol. II, pág. 638.

516 Esto resulta obvio cuando se lee en el diario una anotación de enero de 1799. Véase *The complete Jefferson* (ed. Saul Padoner). Duell, Sloane and Pearce, Nueva York, 1943, pág. 1.276.

En momentos de descuido, Jefferson era capaz de hablar en forma sumamente reaccionaria, como, por ejemplo, cuando se refería a las *swinish multitudes*, a las «cochinas multitudes». Véase su carta a Mann Page (agosto de 1795) en *The writings of Thomas Jefferson* (ed. Paul Lester Ford), Putnam, Nueva York, 1896, vol. VII, pág. 24.

Sin embargo, no hay que olvidar que los movimientos americanos de izquierda profesan a Jefferson especial respeto y que los comunistas de Norteamérica han celebrado a menudo sus reuniones bajo un gigantesco cuadro de este personaje. Durante la segunda guerra mundial el culto a Jefferson llegó a su cenit. Lord Acton opinaba que Jefferson «arruinó con sus doctrinas al republicanismo de América y, consiguientemente, la República misma». V. ACTON, *Political causes of the american revolution*, en JOHN EMERIC EDWARD DALBERG-ACTON, *Essays on freedom and power* (ed. Gertrud Himmelfarb), págs. 212-213 (apareció primero en «The Rambler», mayo de 1861).

517 E. KOHN-BRAHMSTEDT, *Social and political thought in France*, en J. P. MAYER (ed.), *Political thought*, Dent, Londres, 1939, pág. 273.

518 *The works of Alexander Hamilton* (ed. Henry Cabot Lodge), G. P. Putnam, Nueva York, 1885, vol. I, página 391 (Hamilton en la Asamblea federal el 21 de junio de 1788).

519 Esto salta a la vista especialmente cuando consideramos las cualidades morales negativas de las masas (en cuanto masas). Cfr. KIERKEGAARD, *The journals*, núm 741, pág. 234.

520 C. L. v. HALLER, *o. c.*, vol. VI, pág. 553.

521 Es difícil decir cuál de estos dos regímenes—democracia pagana o monarquía pagana—sería mayor mal. AGENOR DE GASPARIN (*L'égalité*, Calmann-Lévy, París, 1876, página 339) temía la primera.

522 DR. PAUL FEDERN, *Zur Psychologie der Revolution. Die vaterlose Gesellschaft*, Anzengruber-Verlag, Viena, 1919, págs. 27 y sigs.

523 Sin embargo, Ferrero no veía en Mussolini un César, sino sólo un sucesor de los viejos políticos de partido de la raza de un Giolitti, un Depretis o un Crispi, que ya habían actuado de manera muy autocrática. Véase G. FERRERO, *La democrazia in Italia*, Rassegna Internazionale, Milano, 1925. Ferrero, por otra parte, no negaba que Mussolini era un ejecutor de la Revolución francesa en Italia. Indudablemente, el Duce ejercía sobre la izquierda social-comunista una enorme fascinación. Niccolo Bombacci estaba enteramente hechizado por él, y el francés Henri Guilbeaux, uno de los fundadores de la Komintern, llegó a presentarle como el más genuino epígono de Lenin (V. VÍCTOR SERGE, *Pages de journal 1945-1947*, en «Les Temps Modernes», 5 (1949), núm. 45, págs. 78-79). Véase también ROBERT MICHELS, *Sozialismus und Fascismus in Italien. Historische Studien*, G. Braun, München-Karlsruhe, 1925, 2 vols. El mismo Michels había pasado del socialismo (alemán) al fascismo (italiano).

524 GYULA SZEKFÜ, *Három nemzedék és ami utána következik*, Kyrályi magyar egyetemi niomda, Budapest, 1934, pág. 497. Cfr. JULES ROMAINS, *Les hommes de bonne volonté*, Flammarion, París, 1946, vol. XXV: *Le tapis magique*, pág. 151: «Hitler et Mussolini sont des despotes d'après l'âge des démocraties... La dictature du type nazi est un cancer tardif qui a bourgeonné sur la Révolution française.»

525 El gris, color modesto y poco llamativo, posee una profunda y simbólica significación. Dice: «Soy vuestro jefe

y, por tanto, no soy más de lo que vosotros sois. Cuanto de buena fe hay en mí procede de vosotros y en caso de necesidad podéis poneros en mi lugar.» Mariscales como Goering y Tito, que se llenan de condecoraciones, no pertenecen a este esquema. Son imitadores plebeyos del *ancien régime.*

Sin embargo, como ya sabía FAGUET, la concordancia caracterológica entre masa y jefe tiene su origen en el estadio predictatorial, «democrático». Véase su obra *Le culte de l'incompétence,* págs. 24-30. Cfr. también el brillante análisis de J. FOLLIET, *Les chrétiens au carrefour,* Chronique Sociale de France, Lyon, 1947, pág. 79.

526 Véase la descripción que GILBERTO FREYRES hace de la «paternidad» del dictador brasileño Getulio Vargas en *The master and the slaves* (portug.: *Casa grande e senzala)* (trad. de S. Putnam), Knopf, Nueva York, 1946, pág. 15. La paternidad va acompañada por la clemencia, que ya en Montesquieu es una característica fundamental de la monarquía en oposición a la república (piénsese sólo en las dificultades de un padre para firmar una pena de muerte). Véase *De l'esprit des lois,* lib. VI, cap. XXI.

Cfr. también ERNST KARL WINTER, *Das Grosse Geheimnis (Ehe und Familie in deer christlichen Zivilisation),* en «Frankfurter Hefte» 6 (1951), núm. 10 (oct.), pág. 273, donde estudia la sucesión padre-hijo, como base de la civilización. Fritz Kern explica muy bien la idea cristiana de nuestra monarquía recordando el proceso de cristalización realizado en la Edad Media: «Sólo ahora el principio de legitimidad podía hasta cierto punto fundirse totalmente con el principio monárquico y la concepción teocrática del cargo: el mismo Dios que pone la autoridad en general sobre los pueblos y confiere al soberano un mandato procedente de fuera y de arriba, hace rey, sin intervención humana, a cada heredero particular y determinado de un trono. Por vez primera se abre un espacio entre el derecho del soberano y la voluntad del pueblo y en adelante sólo el destino inescrutable que dispone de la muerte y de la vida, gobernará la ocupación del trono» *(o. c.,* págs. 48-49).

527 El otro vocablo con que en lengua rusa se significa la patria—*otetschestwo*—es actualmente muy poco usado en Rusia. Sobre la relación entre lo ruso, lo femenino y la ortodoxia, véase DIMITRI MIEREJKOWSKI, *Castro Ausichrista,* Drei Masken Verlag, München, 1919, págs. 233-234. Acer-

ca de la diferencia entre «patriotismo» y «nacionalismo» véase también KARL W. DEUTSCH, *Nationalism and social communication: an inquiry into the foundations of nacionality*, Wiley and Sons, Chapman-Hall, Nueva York-Londres, 1953, página 232.

528 JACOB BURCKHARDT dice de Cromwell: «Su autoridad se compone de dos partes: su grandeza y la inferioridad de una enorme mayoría de los que obedecen.» (En *Historische Fragmente aus dem Nachlass*, ed. Emil Dür, en la *Gesamtausgabe*, Deutsche Verlaganstalt, Stuttgart, 1929, volumen VII, pág. 401.)

529 Véase la reforma constitucional francesa de 1869 bajo Napoleón III.

530 Esta legitimidad es de índole puramente superficial y psicológica; por eso estrecomillamos el vocablo.

531 Treitschke opinaba que, esencialmente, el Imperio romano continuó siendo cesarismo y que jamás adoptó líneas genuinamente monárquicas. Véase *o. c.*, pág. 197: «La aseidad, el sosiego y la seguridad de la monarquía hereditaria están aquí enteramente ausentes». Parecida era también la opinión de Metternich, el cual veía a los antiguos romanos sólo «verdaderos bonapartistas» (V. METTERNICH, *o. c.*, volumen III, págs. 236-237, núm. 342, fechada en Roma, a 23 de abril de 1819). Heinrich Heine, con mirada muy occidental, vió aún en los emperadores rusos dictadores de izquierda con tendencias totalitarias. (Véase HEINRICH HEINE, *Sämtliche Werke* [ed. A. Weichert], Ortmann, Berlín 1911, vol. XII, *Vermischte Schriften*, págs. 39-40.) V. también ERNST KORNEMANN, *Römische Geschichte*, Kröner, Stuttgart, 1939, vol. II, pág. 125.

532 Cfr. TÁCITO, *Annales* III, 56. Tácito, como Metternich, subraya la índole «bonapartista» de los emperadores romanos. Sin embargo, con la consolidación del cesarismo no hay que negar tampoco su monarquización, entendiendo este vocablo en sentido más profundo. No obstante, la perfección de la monarquía quedó exclusivamente reservada al cristianismo.

533 JULES MONNEROT en su *Sociologie du communisme* (N. R. F. Gallimard, París, 1949, pág. 321), señala las formas evolutivas del dominio de los partidos que acaban desembocando en la tiranía. Por lo demás, este libro trae asimismo buenas observaciones sobre el carácter democrático de la tiranía moderna.

534 No todos los autores ven en el mismo orden las fases del ciclo evolutivo. Así, mientras Tocqueville coloca la tiranía inmediatamente después del Estado bienhechor democrático, Prévost-Paradol profetiza un interregno anárquico. Véase PRÉVOST-PARADOL, *La France nouvelle,* Calmann-Lévy, París, 1876, págs. 45-46.

535 «America», Nueva York, 27 de enero de 1945.

536 América es (junto con Francia) el único país en que el dogma democrático ha encontrado aceptación entre los intelectuales y los adalides de la intelectualidad católica. Cfr. THOMAS F. WOODLOCK, *The catholic pattern,* Simon and Schuster, Nueva York, 1942, págs. 178 y sigs.

537 Ningún historiador serio atribuye hoy a Guillermo II la responsabilidad principal de la guerra. El mismo Arthur Rosenberg, de la U. S. P. D., que recibió del Reichstag el encargo de dedicarse a resolver el problema de dicha responsabilidad, rechazó la «tesis guillerminiana». Véase DR. ARTHUR ROSENBERG, *Die Entstehung der deutschen Republik 1871-1918,* Rowohlt, Berlín, 1930, págs. 66-67.

538 MIGUEL DE UNAMUNO, *Niebla* (Col. Austral), Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939, pág. 136. Ideas parecidas se encuentran también en su *Vida de Don Quijote y Sancho* (Col. Austral), Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, pág. 244. Cfr. además SIR GALAHAD, *Mütter und Amazonen,* Albert Langen, Munich, 1932, pág. 305.

539 O. KARRER, *Schicksal und Würde des Menschen,* Benziger, Einsiedeln-Colonia, 1940, págs. 76-77.

540 Cfr. ERNEST RENAN, *La réforme intellectuelle et morale,* pág. 79, acerca de las mejores posibilidades de ascenso social del hombre medio en el antiguo régimen.

541 Respecto al influjo ejercido sobre los monarcas por pensadores y filósofos, véase JOHN STUART MILL, *On representative government,* en *Utilitarianism, liberty and representative government,* J. M. Dent (Everyman's Library, número 482), Londres, 1926, pág. 184.

Cfr. Isócrates, νυχοκλης η κυπριοι § 21, en ISÓCRATES (Loeb Edition), Heineman, Londres, 1928, vol. I, pág. 88. Este opinaba que un monarca elegiría un consejero prudente antes que popular.

542 Aunque el presidente de los Estados Unidos no es considerado como cabeza social de la nación, se llama a su esposa «primera dama». Y nótese que él apenas figura como «primer caballero».

[543] Cfr. RENAN, *La réforme intellectuelle et morale*, página 49. Véase también WALTER C. LANGSAM, *Francis the Good (The education of an emperor, 1768-1792)*, Macmillan, Nueva York, 1949, especialmente págs. 1-107.
[544] NICOLÁS BERJAJEW, *Una nueva Edad Media* (trad. esp.), Apolo, Barcelona, 1932.
[545] M. GUIZOT, *Nos mécomptes et nos espérances*, Schneider et Cie., Berlín, 1855, pág. 5. Cfr. también ALBERT JAY NOCK, *Memoirs of a superfluous man*, Harper, Nueva York, 1943, pág. 88.
[546] GRIMMELSHAUSEN, *Simplizius Simplizissimus* (ed. R. Robertag), Spemann, Berlín-Stuttgart, s. f., l. I, cap. XVII, pág. 50. Cfr. además la observación del vencedor de Aspern: «Un usurpador siempre aparecerá mayor y conseguirá más que un monarca legítimo porque al primero sólo pueden elevarle sobre su situación unas aptitudes extraordinarias que el segundo debe a su nacimiento y *porque, tras los primeros pasos, ha aprendido a no rechazar ningún medio.*» (ARCHIDUQUE CARLOS, *Ausgewählte Schriften*, Braumüller, Viena 1894, vol. VI, pág. 535. Las frases en cursiva han sido subrayadas por nosotros.)
[547] BENJAMIN CONSTANT, *De l'esprit de conquête*, París, 1924, pág. 230.
[548] ALFRED N. RAMBAUD en su *Histoire de la civilisation française*, Armand Colin, París, 1893, vol. I, pág. 167, llama a la coronación del rey «octavo sacramento».
[549] Todos los autores de escritos para la educación de príncipes han insistido en esto. Véase Bossuet, Fénelon, Bolingbroke, etc. Véase también la carta de Leopoldo II a su hermana la archiduquesa María Cristina, en A. WOLF, *Marie Christine von Osterreich*, Verlag C. Gerold, Viena, 1867, pág. 84 y sigs.
[550] PITIRIM SOROKIN, *Contemporary sociological studies*, Harper, Nueva York, 1938, págs. 279-281; MILTON AND MARGARET SILVERMAN, *So that's what happens to child prodigies*, en «Saturday Evening Post», 224 (1952), núm. 31 (2 de febrero), pág. 42.
La más extensa investigación sobre individuos «bien dotados» (abarcó doscientos cincuenta mil niños comprendidos entre los diez y los catorce años) fué llevada a cabo en la Baja Sajonia, donde se tuvo ocasión de comparar un gran número de niños de las clases media y alta situados en un nivel de vida proletario (eran refugiados), con sus iguales

del país que vivían en mejores condiciones. Quedó comprobado de manera concluyente que era el factor hereditario y no las condiciones de vida lo que determinaba la amplia superioridad de los cocientes intelectuales. Véase *Tradition ist wichtiger als Umwelt*, en el suplemento *Mit den Augen der Frau*, de «Salzburger Nachrichten», vol. VII, núm. 185 (11 de agosto de 1951, pág. 9). Esta estadística la realizó el «Institut für empirische Soziologie» de Hannover, bajo la dirección del profesor Karl Valentin Müller. Véase también sobre ella los artículos: *Wir werden von Jahr zu Jahr dümmer*, en «Christ und Welt», vol. IV, núm. 45 (8 de noviembre de 1951), pág. 3, y *Gefährdung der Mittelschichte-Gefahrdung der Begabtenträger, ibidem*, vol. IV, núm. 46 (15 de noviembre de 1951), pág. 3. Además K. V. MÜLLER, *Die Begabung in der sozialen Wirklichkeit*, Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen, 1950, y las publicaciones del profesor Terman, de la Universidad de Standford (Palo Alto, California).

551 F. A. WOODS, *The influence of monarchs*, Macmillan, Nueva York, 1913, pág. 257. En sus libros, Woods expresó la opinión de que la posibilidad de que se engendrara un genio en la *royal breed* era de 1 : 40, lo que tal vez no sea muy impresionante. Pero cuando se piensa que (según Woods) la proporción ordinaria es de 1 : 200.000, el dato indicado gana en importancia. Woods no oculta tampoco que la posibilidad de una enfermedad mental en la «casta real» es dos veces superior a la ordinaria, es decir, exactamente igual a la que existe en las familias geniales. (Apenas es necesario indicar que hoy un soberano demente sería sin duda excluído de las tareas de gobierno.) Véase asimismo: F. A. WOODS, *Mental and Moral heredity in royalty*, Henry-Holt, Nueva York, 1906; A. E. WIGGAM, *The fruit of the family tree*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1924, pág. 209 sigs.; OTTO AMMON, *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*, Jena, 1896, pág. 36. Cfr. también ORESTES BROWNSON, en *Brownson's Works*, vol. IX, pág. 412, y ROGER G. WILLIAMS, *Free and unequal* (*The biological basis of individual liberty*), University of Texas Press, Austin, 1953.

552 OTTO FÜRST BISMARCK, *Gedanken und Erinnerungen*, vol. I, págs. 4-5, 309.

553 R. EYLERT, *Character-Züge und historische Fragmente aus dem Leben des Königs von Preussen Friedrich*

Wilhelm III, Verlag der Heinrichshofenschen Buchhandlung, Magdeburgo, 1846, III Teil, 1 Abt., pág. 210.

Un Federico Guillermo III (e igualmente su sucesor) estaba, ciertamente, lleno de «legitimismo»; pero, al considerar los «más grandes jefes de todos los tiempos» elegidos por el pueblo en el siglo XX, uno no puede menos de recordar las palabras de Faguet, que llamaba al legitimismo un «pacte avec Dieu» y a la jefatura popular un «pacte avec le hasard» (EMILE FAGUET, ... *et l'horreur des responsabilités*, págs. 154-155). Por otra parte, no hay que olvidar las palabras del abad Rupert Kornemann: «Los pueblos han de hacerse merecedores de buenos gobernantes.» (V. HUGO LANG O. S. B., *o. c.*, pág. 211.)

En 1814, Alejandro I de Rusia dirigió a los firmantes de la capitulación de Francia un discurso en el que todas las frases manifestaban generosidad, espíritu de conciliación y respeto. Dió también garantías que, según Chateaubriand, se cumplieron en todos sus detalles. Véase CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe* (ed. Levaillant), vol. II, pág. 494.

[554] Cfr. también GUGLIELMO FERRERO, *Peace and Ward* (trad. ingl.: B. Pritchard), Macmillan, Londres, 1933, páginas 59-60; y RICHARD V. KÜHLMANN, *Thoughts on Germany* (trad. ingl. de E. Sutton), Macmillan, Nueva York, 1932, págs. 89-90.

[555] El cardenal ALFREDO OTTAVIANI, en sus *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Roma, 1943, vol. I, pág. 151, nota 33, dice del servicio militar obligatorio—impugnado ya por León XIII—que es «maxima iniuria civibus».

Acerca de la guerra moderna, v. HOFFMAN NICKERSON, *The armed horde*, Putnam, Nueva York, 1940 y 1942; G. FERRERO, *Peace and Ward;* MARÈCHAL FOCH, *Principles of war* (trad. ingl. de H. Belloc), Chapman Hall, Londres, 1918, pág. 30; H. NICKERSON, *Arms and policy*, 1933-1944, Putnam, Nueva York, 1944; DENIS DE ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, Plon, París, 1939, págs. 268-269; ARNOLD J. TOYNBEE, *A study of history*, Oxford University Press, Londres, 1939, vol. IV, págs. 160-300; MAJOR-GEN. J. F. C. FULLER, *Ward and western civilization*, Duckworth, Londres, 1932, págs. 18-29; del mismo: *Armament and history*, Scribner, Nueva York, 1945, págs. 105-107; B. LIDDELL HART, *The revolution in warfare*, Faber and Faber, Londres, 1946, pág. 41; CARL J. FRIEDRICH, *The rôle and the position of the common man*, en «The american Journal

of Sociology» 49 (1944), n. 5 (marzo), pág. 428. El historiador francés Albert Sorel ha dicho muy bien que la democracia «loin d'adoucir les moeurs, les a rendues plus dures... Les convoitises des nations sont plus âpres, leurs triomphes sont plus hautains, leurs mépris sont plus insultants que ceux des princes... Les passions deviennent d'autant plus terribles que les esprits dont elles s'emparent sont plus bornés.» (MICHEL DACIER, *Le passage du Rhin,* en «Ecrits de Paris» (1949), n. 52 (febrero), pág. 9.) Cfr. también RAYMOND ARON, *Les guerres en chaîne,* págs. 45, 61, y GEORGE KENNAN, *o. c.,* págs. 65-66: «La democracia se parece bastante a uno de aquellos monstruos prehistóricos de cuerpo tan largo como esta habitación y seso del tamaño de un alfiler. Está tumbado en su confortable cieno primitivo y dedica poca atención a lo que le rodea. Es tardo para la ira, prácticamente hay que vapulearle la cola para que se entere de que sus intereses están siendo perturbados. Pero cuando lo ha comprendido da palos de ciego con tan insensata decisión que no sólo destruye a su adversario, sino que arruina extensamente el lugar en que vive.»

La guerra aérea despiadada que, de manera sumamente democrática y rigurosamente lógica, se dirigió también contra mujeres, niños, ancianos, enfermos y detenidos políticos (incluso prisioneros de guerra propiamente tales), es el coro- «Ecrits de Paris» (1949), n. 52 (febrero), pág. 9.) Cfr. también: RAYMOND ARON, *Les guerres en chaîne,* págs. 44-45. Muchos demócratas radicales y nazis se alegraban de la destrucción de viejas manifestaciones de la cultura producida por la guerra aérea. Hítler soñaba nuevos edificios colosales, y Mr. Herbert Read se regocijaba: «Cuando Hítler—decía—haya acabado de bombardear nuestras ciudades, las brigadas de derribo deben completar la buena obra.» (*To hell with culture* [The democratic order n. 4], Kegan Paul, Londres, 1941, pág. 49.) Esta *buena obra* de los pensadores «progresivos», que aspiran a mandar al infierno nuestra cultura, es muy conforme con la «Internacional», en la que se dice alegremente: «Du passé faisons table rase.»

El librito *Zwei Monate Preussisch* (*Ein Gedenkbuch der preussischen Invasion im Jahre 1866*) (ed. Redacción de *Neuigkeiten*), Buschak und Irrgang, Brünn, 1866, muestra cuán suave era todavía la vida de la soldadesca en 1866.

No sin razón escribió el *abbé* Raynal, hace ya ciento setenta años: «Il faut la paix et la sûreté aux monarchies; il faut les

inquiétudes et un ennemi à redouter pour les républiques» (V. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Indes*, J. L. Pellet, Ginebra, 1780, vol. IX, pág. 381). Es importante recordar también aquí la afirmación del conde Christian Aug. Haugwitz, que decía con franqueza al *abbé* Sieyès, por entonces (1798) embajador en Berlín: «Nuestros verdaderos intereses son los de la monarquía, no los del sistema republicano... Se guerreará entre monarquías acá y allá, pero no se llegará a la aniquilación.» (Véase la carta de Sieyès del 12 de fructidor del año VI a Talleyrand, en PAUL BASTID, *Sieyès*, Hachette, París, 1937, pág. 206.)

Si repasamos la lista de presidentes de los Estados Unidos, encontraremos que de los 32 jefes de Estado de la Unión, nada menos que 15 poseyeron la categoría de oficial o prestaron servicio activo en los ministerios del Ejército o Marina. En Suiza no es el retrato del presidente federal el que adorna las oficinas públicas, sino el del general (o coronel). La idea de «nación en armas» no es monárquica, sino republicana.

556 PETER VIERECK, *Metapolitics*, Knopf, Nueva York, 1941, págs. 40, 243; R. H. GABRIEL, *The course of american democratic thought*, pág. 416; WILLIAM A. ORTON, *The liberal tradition*, págs 172-173; H. POWYS GREENWOOD, en la «Contemporary Review», n. 830, febrero 1935, pág. 154.

557 H. v. TREITSCHKE, *o. c.*, vol. II, págs. 256-257.

558 H. v. TREITSCHKE, *o. c.*, vol. II, pág. 12.

559 Acerca del elemento paternal en política y especialmente en la monarquía, véase E. K. WINTER, *Paternale Staatstheorie*, en *Staatslexikon der Görresgesellschaft* (ed. Hermann Sacher), Herder, Freiburg im Br., 1931, vol. IV, cols. 73-74; KARL LOEWENSTEIN, *Political reconstruction*, Macmillan, Nueva York, 1946, págs. 174-175; FRIEDRICH HEER, *Aufgang Europas*, Europa-Verlag, Viena-Zurich, 1949, páginas 107 sigs.; ERNST JÜNGER, *Heliopolis. Rückblick auf eine Stadt*, Diana-Verlag, Salzburgo-Viena, 1950, pág. 426; DR. RHABAN LIERTZ, *L'image du père et son influence sur l'éducation religieuse*, en «Psyché» 6 (1951) n. 59 (sept.), páginas 583-588; W. E. HEITLAND, *The roman Republic*, Putnam, Nueva Yark, 1910, vol. I, núm. 41; E. MC. CH. SAIT, *o. c.*, págs. 120-124; SEBASTIAN DE GRAZIA, *The political community. A study of Anomie*, University of Chicago Press, Chicago, 1948, págs. 114-115; GEORGE SANTAYANA,

Dominations and Powers (*Reflections on liberty, society and government*), Scribner, Nueva York, 1951, págs. 108-109; SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* (P. L. Migne), XLI (VII), libro XIX, cap. 16.

Véase también la explicación de la esencia del poder político en las encíclicas *Immortale Dei* y *Diuturnum illud*; «Similiter patrumfamilias expressam retinet quamdam effigiem ad formam auctoritatis quae est in Deo, a quo omnis paternitas in caelis et in terram nominatur (Eph. III, XV)». Cf. también DIONISIO AREOPAGITA, του εν αγιοις Διονυσιου Αρεοπαγιτου περι θειων ονοματων.

De todos modos, el pensamiento de que la autoridad del rey se acrecienta por la dignidad de cabeza de familia, lo encontramos no sólo en sir Robert Filmer (Patriarcha), del siglo XVII, sino ya en el autor medieval Engelberto de Admont. Véase su *De regimine principum*, I, 10.

560 SAN ROBERTO BELLARMINO, *De officio principis*, capítulo 22. Esta magistratura moral y espiritual del rey se refleja también en la obra de JONÁS DE ORLEÁNS. *De institutione regia ad Pippinum regem*. Dicho autor rechaza enteramente la idea de un «rey pagano». Para él, éste siempre es un tirano. Sólo un cristiano puede ser rey. «Rex a recte regendo vocatur—escribe—; si enim pie, et iuste, et misericorditer regit, merito rex apellatur; si his caruerit, nomen regis amittit.»

Indudablemente, el rey que dispone efectivamente del poder se encuentra en una situación singular que sólo un monarca ligado por convicciones cristianas o teístas puede utilizar de manera plenamente moral. Refiriéndose a su rey, a quien le unía una estrecha amistad, Kierkegaard escribía estas palabras: «En suma, Cristián VIII me ha enriquecido con muchas observaciones psicológicas. El psicólogo tendría quizás que prestar más atención a los reyes, especialmente a los absolutos, pues cuanto más libre es el hombre, cuanto menos atado está por inquietudes y consideraciones limitadas, tanto más se le conoce.» (SÖREN KIERKEGAARD, *Die Tagebücher 1834-1855* [ed. y trad. Theodor Haecker], Hegner-Kösel, Munich, 1949, pág. 323. Anotación tomada del año 1849.)

561 Las peregrinaciones de Alejandro I, bajo el nombre de «staryetz» Fedor Kusmitsch, tenidas mucho tiempo por leyenda, pueden hoy considerarse casi como un hecho

incontestable. Véase LEO KOBLYNSKI-ELLIS, *Zar und Staretz*, en «Hochland», 37 (1939), n. 2 (nov.); NIKOLAI SEMENTOWSKI-KURILO, *Alexander I. Rausch und Einkehr einer Seele*, Scientia A. G., Zurich, 1939, pág. 376-401; LEON LUBINOFF, *Le mystère d'un Tsar*, serie de artículos en «Candide» (París), del 17 de mayo al 12 de julio de 1939 (números 792-800); MAURICE PALÈOLOGUE, *Alexandre Ier. Un Tsar énigmatique*, Plon, París, 1937. Habría que mencionar además la obra del profesor universitario ruso-americano LEONID STRAKHOVSKY, *Alexander I of Russia*, W. W. Norton, Nueva York, 1947, y la narración de REINHOLD SCHNEIDER intitulada *Taganrog* (en *Der fünfte Kelch*, Hegner, Köln-Olten 1953), que se adhiere también a esta opinión.

El mismo Metternich tuvo mucho tiempo por falsa la noticia de su muerte, ocurrida en 1825. Véase METTERNICH, *o. c.*, vol. IV, n. 786 (pág. 252) y n. 790 (pág. 260). En esta obra se encuentran las cartas de Metternich de 18-XII-1825 y 1-I-1826.

562 Sin embargo, los buenos americanos olvidan con demasiada frecuencia que *dos* Borbones reconocieron su padrinazgo en el nacimiento de su país: Luis XVI de Francia y Carlos III de España. María Antonieta, que tan entusiasta fué de la libertad de los americanos, tiene en el Nuevo Mundo fama de cínica, inmoral e insensible. El «consejo» que se dice dió a los pobres, de comer *brioches* si carecían de pan, es una invención gratuita. En sus *Confessions*, Rousseau atribuye ya en el año 1740 esta salida a otra dama (Véase ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, Grabit, Lyon, 1796, volumen XX, pág. 201. Vol. II, lib. 6 de las *Confessions)*. Sobre María Antonieta y la guerra americana de independencia, véase también: MME. DE CAMPAN, *Mémoires sur la vie privée de Marie-Antoinette*, Baudois Frères, París, 1823, volumen I, pág. 234. Acerca de las relaciones entre la Corte y la nobleza de Francia y la revolución americana, véase PHILIPPE SAGNAC, *La fin de l'ancien régime et la révolution américaine*, en *Peuples et civilisations. Histoire générale* (ed. L. HALPEN y P. SAGNAC, Presses Universitaires de France, París, 1941, y SAGNAC, *La formation de la societé française moderne*, Presses Universitaires de France, París, 1946, volumen II (*La révolution des idées et des moeurs et le déclin de l'ancien régime*), págs. 286-294. «M. L. B. D. S.» (Madame la baronne de Staël), (*Considérations sur les prin-*

cipaux événements de la Révolution Française (ouvrage posthume), Baldwin, Craddock et Joy, Londres, 1818, vol. I, página 88.

No obstante, el Gouverneur Morris saludaba jubiloso en 1815 la restauración de los Borbones, que tan activamente habían intervenido en favor de la libertad de América. Su ditirámbico discurso se encuentra en ELIZABETH B. WHITE, *American opinion on France*, Knopf, Nueva York, 1932, página 24.

563 GEORGE SANTAYANA, *Dominations and powers*, páginas. 109-110, y LORENZ VON STEIN, *Die Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, vol. II, pág. 51.

También para San Ambrosio, el buen rey era amigo de la libertad, de la sinceridad y de los caracteres enérgicos inclinados a la contradicción. Véase P. L. Migne, vol. XVI, col. 1.102.

564 NICOLÁS BERJAJEW, *Una nueva Edad Media* (trad. esp.). Apolo, Barcelona, 1932.

565 ARTHUR G. SEDGWICK, *The democratic mistake* (Godkin Lectures of 1909), Scribner, Nueva York, 1912, página 94.

566 P. J. PROUDHON, *Solution du problème sociale*, en *Oeuvres complètes*, vol. VI, pág. 75: «La démocratie est plus chère que la monarchie: elle es incompatible avec la liberté.» Cfr. respecto a este punto el programa antipresupuestario que Paul de Lagarde trazó al partido conservador de Prusia. V. PAUL DE LAGARDE, *o. c.*, pág. 343.

567 La metódica persecución de los socialdemócratas fué uno de los motivos capitales de la ruptura entre el kaiser y el canciller. V. O. BISMARCK, *Gesammelte Werke* (ed. Petersdorff), Deutsche Verlagsgesellschaft, Berlín, 1923-1935, volumen XV, pág. 485. (Cfr. también ANDREW D. WHITE, *Aus einem Diplomatenleben*, R. Voigtländer, Leipzig, s. f., página 355.) Lassalle declaró que sacrificaría en seguida sus convicciones republicanas si la monarquía tomaba una orientación social. V. LUDWIG HALMANN, *Das sociale Königthum (Ein Ausspruch Lassalles und die sociale Praxis Kaiser Wilhelms)*, Berlín, 1884, pág. 7. Cfr. asimismo LORENZ VON STEIN, *o. c.*, vol. III, pág. 41: «En adelante, la realeza será una sombra vacía, un despotismo o perecerá acabando en república, si no tiene el valor de convertirse en realeza de la reforma social.»

568 PROUDHON, «De l'argent, toujours de l'argent, voilà le nerf de la démocratie.» (*Solution au problème sociale.*)

569 Según Hilaire Belloc, la clave para interpretar la historia inglesa moderna se encuentra en el tránsito de la «verdadera» monarquía de los Stuart, el régimen que, en el fondo, es republicano, de la dinastía de Hannover, de indudable carácter oligárquico y plutocrático (Véase H. BELLOC, *A shorter history of England*, Macmillan, Nueva York, 1934, página 424). Sólo la monarquía tiene verdadera posibilidad de desarrollar una efectiva acción social, como dice muy bien R. Gambra: «Sólo la monarquía no entra en rivalidad con la sociedad, porque es cabalmente el único régimen *social* en el puro y profundo sentido de la palabra» (R. GAMBRA, *o. c.*, pág. 206).

570 El concepto es enteramente «no monárquico» y democrático. La comparación de la fuerza numérica deriva del parlamentarismo igualitario. Sin embargo, el miedo a una tiranía de la mayoría fue en otro tiempo también muy vivo en los Estados Unidos. Mr. Justice Miller (de la Corte Suprema de Justicia), en el fallo del pleito de la «Loan Association vs. Topeka», indicó explícitamente el año 1874 que la dictadura de una sola persona constituía un mal menor. (J. W. WALLACE, *Cases argued and adjudged by the Supreme Court of the United States of America*, Morrison, Washington, D. C., 1875, vol. XX, pág. 662.)

571 Significativo del papel protector del monarca era el juramento de los emperadores del Sacro Romano Imperio. Véase C. L. VON HALLER, *o. c.*, pág. 381 n.

Benjamin Constant, en cambio, vió muy bien que en el régimen parlamentario corresponde al rey el mismo papel: «La monarchie constitutionnelle nous offre... ce pouvoir neutre, si indispensable à toute liberté regulière.» El rey está «au-dessus des choses». (BENJAMIN CONSTANT, *Cours de politique constitutionnelle* (ed. Laboulaye), Guillaumin et Cie., París, 1872, vol. I, pág. 21.

De nuevo surge la pregunta de si lo que los alemanes llaman «Estado de derecho» (Rechtsstaat), es decir, un Estado que se basa en el *derecho* y la *justicia*, puede llegar a ser realidad en el marco de la gran democracia en general. Werner Kägi, a pesar de que confiesa (*o. c.*, págs. 138-139) que el monismo del poder amenaza de manera especial a la democracia, da a ésta la posibilidad de llegar a ser o continuar siendo Estado de derecho (pág. 140). No te-

nemos nada que objetar a su fórmula: «Estado de derecho es aquel orden en que un pueblo políticamente maduro reconoce su limitación.» Al contrario. Pero esta limitación natural es precisamente la realeza, la monarquía.

572 NESTA H. WEBSTER, *Louis XVI and Marie-Antoinette*, Putnam, Nueva York, 1937, vol. I, págs. 167-68; GERTRUD ARETZ, *Die elegante Frau (Eine Sittenschilderung vom Rokoko bis zur Gegenwart)*, Grethlein und Co., Leipzig, 1929, págs. 90-91.

573 HANS ROGER MODOL, *Ferdinand von Bulgarien (Der Traum von Byzanz)*, Universitas-Deutsche Verlagsanstalt A. G., Berlín, 1931, pág. 75.

574 MAX WEBER, *Politik als Beruf*, en *Gesammelte politische Schriften*, pág. 396 sigs. Cfr. también J. A. SCHUMPETER, *Capitalism, socialism and democracy*, Harper, Nueva York, 1942, págs. 256, 293-294, 341, etc.; ALEXANDER RÜSTOW, *o. c.*, págs. 244-246. Acerca de la inteligencia de la masa en los pueblos modernos, véase también ARTHUR DE GREEF, *Foi et mystiques humaines*, en «Études Carmélitaines», citado por EMMANUEL MOUNIER, *Tratié du caractère*, Editions du Seuil, París, 1947, pág. 640: «Les populations des grands peuples modernes sont composées de 75 al 80 por 100 d'intalligences médiocres, *que rien ne peut modifier*, ni l'instruction, ni la routine ou le formalisme religieux, ni le régime politique.» De esto no se sigue sino la necesidad de una firme guía intelectual.

Isócrates sabía ya que en lo tocante a talento, los reyes podían ser poco favorecidos por la naturaleza, pero que les era posible contrapesar esto con la experiencia de largos años. V. ISÓCRATES, *o. c.* Sobre el concepto del platónico «filósofo-rey», v. LEOPOLD ZIEGLER, *Von Platons Staatheit zum chritlichen Staat*, Hegner-Bücherei, Summa-Verlag, Olten, 1948, pág. 66-67.

575 Santo Tomás tampoco ponía en duda el importante papel de la ciencia y la sabiduría en la ordenación social de la humanidad. Véase 1 q. 92, a. 2 ad 2.

576 Cfr. *Old men forget: The autobiography of Duff Cooper*, Hart-Davis, Londres, 1953, págs. 193-194: «Una de las causas que hacen sea tan poco lo aprendido de la experiencia, es tal vez el continuo cambio de los hombres que dirigen los asuntos de las naciones y el corto número de ellos que estudian la historia. Esto es cierto, sobre todo en las democracias.»

576 GEORG SIMMEL, *o. c.*, pág. 516.

577 PASCAL, *Pensées* (ed. Giraud), Crès, París, 1924, página 1880 (núm. 520). Cfr. DR. JOSEF EGGER, *Geschichte Tirols von den ältesten Zeiten bis in die Neuzeit*, Wagnersche Universittsbuchhandlung, Innsbruck, 1876, vol. II, pág. 66: «A un burlón, que para mofarse de sus (del emperador Maximiliano I) estudios genealógicos escribió en el palacio imperial estos versos: «Cuando Adán cavaba y Eva hilaba— ¿Dónde estaba el magnate?—, lo apabulló con esta franca respuesta: «Soy un hombre como los demás — Sólo que Dios me concedió el honor.»

La esencia liberal de la monarquía es conocida de antiguo. Este conocimiento lo encontramos en Séneca *(De beneficiis)* y de manera aún más elocuente en Claudiano. He aquí unos versos de su *De consulatu Stilichonis:*

Fallitur egregio quisquis sub principe credit
Servitium. Nunquam libertas gratior exstat
Quam sub rege pio.

Cfr. también SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, V, 13: «Illi autem, qui vera pietate praediti bene vivunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem.» Se requiere, pues, *pietas* y *scientia.*

578 ALBERT AUBERT, *Un grand libéral-Prévost-Paradol*, Bibliothèque Charpentie, Fasquelle, París, 1931, págs. 165-167. Como Sigismund von Radecki refiere en un artículo (1953), Karl Kraus, que distaba mucho de ser un admirador de la vieja monarquía danubiana, conocía demasiado la corrupción creciente desde 1918. «Antiguamente—decía este perspicaz observador—los ciudadanos tenían la impresión de que el emperador Francisco José les estaba mirando.» Esta explicación vale sólo en parte; hay también móviles menos profundos.

El sentido jurídico del emperador Francisco José queda especialmente caracterizado por su actitud respecto a la señora von Schratt, actriz del Teatro Nacional de Viena, a la que le unía un hondo afecto platónico. Ella le pidió que interviniera a fin de obtener un papel mejor. El emperador le manifestó que no podía intervenir en un teatro que ante todo estaba al servicio del público. Sólo cedió a ulteriores

ruegos y le comunicó que había hablado con el intendente barón Bezecny: «No sé si servirá de algo; pero al menos está bien dispuesto respecto a usted.» (Véase *Briefe Kaiser Franz Josefs an Frau Katharina Schratt* (ed. Jean de Bourgoing), Ullstein, Viena, 1949, págs. 53-54.)

Respecto a la imposibilidad de extirpar la corrupción en la democracia, una vez se ha introducido en ella, véase el artículo de JUAN VÁZQUEZ DE MELLA, publicado el 26 de octubre de 1889, en «El Correo Español» y citado por R. GAMBRA (*o. c.*, pág. 137).

579 ALEXANDER HAMILTON, *o. c.*, vol. I, pág. 372 (discurso ante la Asamblea Federal de 18 de junio de 1787). Catalina II de Rusia se puso furiosa cuando los polacos trocaron su monarquía electiva en monarquía constitucional y hereditaria. Con ello veía desvanecerse su esperanza de continuar interviniendo en los asuntos de Polonia. Oficialmente, afectó entusiasmo por la sagrada causa de la libertad de elección del pueblo polaco, como se evidencia en una carta de 18 de mayo de 1792 a Bulgakov, ministro plenipotenciario en Varsovia. Véase JAN KUCHARZEWSKI, *Remarks on the attitude of the western powers to Poland's struggles for independence*, en el «Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences in America», vol. IV (1945-1946), págs. 36-37.

580 ALEXANDER HAMILTON, *Speech on the Senate of the United States* (Nueva York, 24 de junio de 1788), en *o. c.*, vol. I, pág. 458. También R. GAMBRA, *o. c.*, pág. 63.

581 PIETRO SILVA, *Io defendo la monarchia*, De Fonseca, Roma, 1946, pág. 12. Cfr. asimismo ERNST JÜNGER, *Heliopolis*, pág. 90, y ERICH MEISSNER, *Confusion of faces*, Faber and Faber, Londres, 1946, págs. 109-110.

Hoy, todo europeo *pensador* ha acabado viendo con evidencia que entre la desaparición de la monarquía y la subida de la dictadura totalitaria, de la «democracia plebiscitaria» de la tiranía moderna, hay una relación causal. Esto lo sabía ya Constant cuando escribía: «Une double vérité doit pénétrer les esprits, et diriger toutes les conduites. Je parle ici de tous les royaumes européens, comme de la France: les amis de la royauté doivent se convaincre que sans une liberté constitutionnelle, il n'y aura point de monarchie stable et les amis de la liberté doivent reconnaître que sans une monarchie constitutionnelle il n'y aura point de liberté assurée.» (*Cours de politique constitutionnelle* (ed.

Edouard Laboulaye), Guillaumin et Cie., París, 1861, volumen I, cap. XIV: *De la responsabilité des ministres.)*

582 Véase el primitivo programa fascista de 1921 en F. FUNCK BRENTANO, *Ce qu'il faut connaître de la dictadure,* Boivin, París, 1928, pág. 135. Los cinco puntos fundamentales de dicho programa eran: 1. Instauración de la república. 2. Separación de la Iglesia y del Estado. 3. Organización de un ejército verdaderamente nacional. 4. Impuesto progresivo sobre la herencia. 5. Establecimiento de cooperativas de consumo. Cfr. lo que decía Achille Pasini en un libro dedicado a Mussolini: «Lo stato liberale constituito da tre istituti—Corona, Camera, Senato—ognun lo sa, ha insito in sè il germe tralignatore. La Revoluzione fascista avrebbe dovuto creare lo Stato fascista abbattendo questi tre istituti, ma non fu possibile abbatterli d'un colpo.» (A. PASINI, *Impero unico,* Berlutti, Milano, 1924.) Este programa se llevó íntegramente a la práctica el año 1943 en el norte de Italia.

583 RAY ALLEN BILLINGTON, *The protestant crusade 1800-1860,* Macmillan, Nueva York, 1938, pág. 17, y JOHN C. MILLER, *o. c.,* págs. 190-191, 373-374, dos prestigiosos historiadores que han visto con claridad en la revolución americana el puente de unión entre el anticatolicismo y el antimonarquismo. El edicto de tolerancia promulgado por Jorge III para los católicos franco-canadienses—la Quebec Act de 1763—dió lugar a esta síntesis.

584 No siempre place a los católicos hablar de la vieja oposición entre democracia y catolicismo. La sincera observación del prelado Ronald Knox de que la Iglesia había tenido que sufrir mucho bajo la democracia, constituye una excepción. (RONALD KNOX, *Nazi and nazarene,* Macmillan, Londres, 1940, pág. 7.) Sin embargo, cuando se lee la monumental obra de DANSETTE sobre la historia de la Iglesia en Francia no puede uno menos de reflexionar sobre la interna tensión existente entre catolicismo y democracia. Dansette, procediendo con sinceridad, hace destacar el gran papel desempeñado por los protestantes en los movimientos democráticos y anticlesiásticos (especialmente, *o. c.,* vol. I, página 423; vol. II, pág. 52) y señala la colaboración masónico-republicana *(o. c.,* vol. I, págs. 472-474).

585 Cfr. GUGLIELMO FERRERO, *The reconstruction of Europe* (trad. ingl. Th. Jaeckel), Putnam, Nueva York, 1941, págs. 347-348 [ed. francesa *Reconstruction (Tayllerand à*

Vienne), Plon, París, 1944]. Ferrero veía en el fascismo italiano la consumación y perfección de la Revolución francesa.

[586] La novelista anglo-irlandesa ELIZABETH BOWEN ha descrito magistralmente en su magnífico libro *The heat of the day* (Jonathan Cape, Londres, 1949, págs. 264-265), la fría y objetiva fuerza de atracción que las formas totalitarias, inclüso el nacionalsocialismo, tienen para el hombre moderno.

[587] ERNST JÜNGER, *Der Waldgang*, pág. 135.

V. EL PROBLEMA DE LA AUTORIDAD POLITICA

[588] HUNTER GUTHRIE, S. J., *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie*, Félix Alcan, París, 1937, página 267. THOMAS GILBY, O. P., *Poetic experiency*, en *Essays in order*, núm. 13, Sheed and Warl, Nueva York, 1934.

Asimismo, Nicolás Berjajew notó muy bien los aspectos democráticos de un «desnudo» objetivismo que se apartaba de todos los valores existenciales. Véase N. BERJAJEW, *Cinq méditations sur l'éxistence*, págs. 188-189.

Sobre el agustinismo y el existencialismo cristiano en Francia e Italia antes de la aparición de la encíclica *Humani Generis*, véase YVES CONGAR, O. P., *Vor einem Zeitalter der Missionem?*, en «Wort und Warheit» 3 (1948), núm. 8 (agosto), págs. 577-578, y MICHELE FEDERICO SCIACCA, *La Chiesa e la civiltà moderna*, Edizioni Morcelliana, Brescia, 1948, págs. 123-146.

[589] En su libro *Schöpfer und Schöpfung* (Hegner, Leipzig, 1934, págs. 17-18), THEODOR HAECKER expresó de manera muy bella y delicada la sospecha de que esta insuficiencia del tomismo, tan sentida por nosotros, ha de atribuirse a nuestra propia deficiencia y a la sustancia pagana de nuestra generación. Es significativo que durante los años

de la guerra, Haecker volviera a subrayar nuestra distancia puramente humana de Santo Tomás, el cual, a diferencia de San Pablo, fué «angélico». El Aquinatense no llevaba ninguna estaca en su carne, mientras que «el hombre moderno no llega a tener espinas» en la suya (*Tag-und Nachtbücher*, pág. 230).

590 Sobre las consecuencias de una unilateral acentuación de los teólogos escolásticos de la Edad Media y de los siglos XVI y XVII en los colegios americanos, véase WILLIAM B. HILL, *Why so few writers?*, en «America», 13 de marzo de 1943, págs. 633-634.

591 «No con la razón sola, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo filosofa el hombre» (M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pág. 31).

592 THEODORE MAYNARD, *Orestes Brownson*, pág. 168: «Es notorio, sin embargo, que la vida tiende una trampa a los lógicos. Cuanto más sanos están desde el punto de vista lógico, tanto menos pueden estarlo desde el psicológico.»

593 Cfr. WILLIAM F. MACOMBER, *Existentialism*, en *From the house-tops*, vol. I, núm. 1, pág. 38. De especial importancia F. C. COPLESTON, S. I., *Existentialism and religion*, en «The Dublin Review, primavera de 1947, págs. 50-63, y, en relación con la encíclica *Humani Generis*, el artículo del P. GUSTAVE WEIGEL, *The historical background of the encyclical «Humani Generis»*, en «Theological Studies» 12 (1951), núm. 2 (junio), págs. 208-230.

El P. MICHEL LABOURDETTE, O. P., en su artículo *Les enseignements de l'encyclique «Humanis Generis»*, publicado en «Revue Thomiste» 58 (1950), págs. 32-55, dice muy bien que la Iglesia, cuando se trate de sus *maestros*, insistirá en que enseñen siguiendo la filosofía escolástica, porque la experiencia muestra que éste es y continúa siendo el camino más seguro. «Et elle (la Iglesia) prescrit que quiconque reçoit d'elle l'office d'enseigner et se trouve par elle revêtu de plus qu'une autorité toute personnelle, enseigne selon les principes et la méthode de saint Thomas d'Aquin.» Pero añade en la misma página: «On peut être chrétien sans être thomiste.» (Pág. 44.)

Véase también JAMES COLLINS, *Catholic estimates of Scheler's catholic period*, en «Thought» 19 (1944), núm. 75 (dic), págs. 673-674. Sobre el existencialismo cristiano, véase además L. STEFANINI, *Esistensialismo ateo ed esistensialismo teisti-*

co. *Esposizione e critica costruttiva,* C. E. D. A. M., Padua, 1952, págs. 370 y sigs., y JOHANNES B. LOTZ, *Existentialismus,* en *Bindung und Freiheit des katholischen Denkens* (ed. Albert Hartmann, S. I.), Josef Knecht-Carolusdruckerei, Frankfurt am Main, 1952, especialmente págs. 91-93 (traducción esp. *Sujeción y libertad del pensamiento católico,* Herder, Barcelona, 1956).

Cfr. asimismo J. NICOLÁS, O. P., *Autour d'une controverse,* en el «Bulletin de littérature ecclésiastique» (1947), enero-marzo, págs. 14-17.

594 La gravísima pregunta: «*¿Cómo* es el hombre?», que aquí no puede pasarse enteramente por alto, exige contestación sólo cuando se trata del problema de las *formas* de gobierno, problema que no es objeto de investigación en este trabajo.

595 Nos encontramos en seguida con la dificultad de colocar a la Iglesia en nuestro esquema. Esta, como *societas perfecta (et quia perfecta etiam universalis,* habría que consignar) toma su carácter de las tres formas sociales: comunidad, asociación y Estado. Sin embargo, cuando uno se fija bien, echa de ver que tales rasgos, sobre los cuales volveremos más adelante, han de entenderse en sentido análogo, pues la Iglesia, a diferencia de la sociedad, no es «de este mundo», está *inmediate* «relacionada con el más allá», con la *Ecclesia triumphans.* La Iglesia pertenece, pues, a otro «plano» distinto del presentado en las figuras 1-3.

596 Hablamos aquí evidentemente de asociaciones en la acepción de O. v. Gierke y nos quedamos en ella.

597 Podrá objetarse que el césaropapismo bizantino, que era sin duda de signo vigorosamente cristiano, se opone a nuestra teoría. Sin embargo, la omnipotencia estatal de cuño bizantino, no es tanto una «hipertrofia» cuanto la desaparición de la línea de separación entre Estado e Iglesia. Con ello, todo el ámbito cristiano es «movilizado» en favor del Estado y aparecen automáticamente formas totalitarias. Es hasta cierto punto la maldición de toda «autocefalia» y, más naturalmente aún, de las religiones paganas y de los sucedáneos de la religión. El sistema de gobierno de la Rusia soviética es puro césaropapismo, que intenta también anexionarse (a la izquierda) la «ortodoxia».

Cfr. asimismo respecto a este punto, el discurso pronunciado por Vázquez de Mella en el Parlamento el 27 de febrero de 1908, en el que habló con gran acierto del ane-

xionismo del Estado, de *todo Estado*. (R. GAMBRA, *o. c.*, página 203.) Por esto, apenas cabe esperar que el Estado, con prudente conocimiento y espíritu de «ascetismo», sea empujado desde las hondonadas del centralismo al federalismo y al regionalismo. Gambra dice con mucho pesimismo, pero tal vez con demasiado acierto: «Tendría que sobrevenir, con una catástrofe social semejante a las invasiones bárbaras, la destrucción de los Estados modernos para que, sobre sus ruinas, retoñase un autonomismo de grupos e instituciones federadas bajo un poder coordinador.» *(Ibídem*, pág. 204.)

598 Esto «personal» está muy concretamente condicionado por el diálogo entre el hombre y Dios, diálogo que nadie ni nada pueden quitarle a aquél y que encuentra su más expresiva manifestación en el juicio después de la muerte (y en el juicio final).

599 La profecía del conde ALEXIS DE TOCQUEVILLE sobre el Estado totalitario de mañana—profecía fundada en sus experiencias americanas—concierne a un Estado «bienhechor» democrático, no a la dictadura moderna de un partido. (Véase *De la democratie en Amérique*, en *Oeuvres*, vol. II. El nacionalsocialismo, como fenómeno alemán, poseía tendencias de Estado bienhechor, protestante y democrático, y a la vez rasgos tiránico-autoritarios de dictadura «desde arriba». Mas también es significativo que el nacionalsocialismo, al igual que el comunismo, operaba con la paradisíaca promesa de la «popularización» («apertura social») del Estado, pero «entre tanto» le procuraba la máxima potencia.

600 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Epistolam ad Romanos*, cap. XIII lect. 1: «... defectus creaturae, in quantum est nihilo».

601 Este artículo es de G. J. EBERS.

602 En Norteamérica y, muy frecuentemente, en Gran Bretaña, el término *nation* se toma como sinónimo de «pueblo» y también de «Estado» (para los americanos el vocablo *State* tiene casi siempre el significado de «Estado federal»). Así, pues, una *international boundary*, es sólo una frontera entre *dos* Estados soberanos. El francés *état*, el italiano *stato*, el español *estado*, el sueco *stat* y el checo *stát*, corresponden al alemán *Staat*, que procede de Italia. La palabra italiana *stato* tiene su origen en el empleo que durante la Edad Media se hizo del término latino *status* («estado», «situación», derivado de *sisto)*. En el latín eclesiástico, *status* significa casi

exclusivamente «Estado»; así, en la formulación de nuestra tesis podríamos decir: *Si homo stetisset status non fuisset.* La palabra neogriega πολιτεια manifiesta que entre los griegos el concepto de «Estado» se refería originariamente a la ciudad, mientras que κρατος alude a la idea de «dominio». Muy expresivos son los términos rusos gosadaistvo y derzava que manifiestan claramente el principio de dominio. Las voces que significan «Estado» en algunas lenguas eslavas del Este y el Sur, voces enraizadas en los conceptos de «señor», «soberanía» y «poder», guardan semejanza con la inglesa *dominion,* que primitiva y jurídicamente *no* envolvía referencia a lo colonial. En la segunda lengua oficial del Canalá, *dominion* se traduce por *puissance.*

603 También de G. J. Ebers. Sobre el fin del Estado, véase SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles,* IV, 76; además, *Comentarios a la «Política» de Aristóteles,* III, 12, y *Summa Theol.,* 1 q. 103, art. 3, resp. Acerca del fin capital del Estado, según la concepción del obispo Jonás de Orleáns, v. su *De institutione regia ad Pippinum regem,* capítulo IV, P. L. Migne, vol. CVI, col. 291.

604 Sobre el principio de subsidiaridad, véase la encíclica *Quadragessimo Anno,* § 79, en «Acta Apostolicae Sedis» XXIII, pág. 203, y la alocución de Pío XII al Sacro Colegio, pronunciada el 20 de febrero de 1946 (en «Acta Apostolicae Sedis» XXXVIII, págs. 146-147). Véase también DR. JOHANNES MESSNER, *o. c.,* págs. 530-535, con un estudio fundamental.

605 EVELYN M. ACOMB, *The french laic laws (1879-1889),* Columbia University Press, Nueva York, 1941, páginas 101-102.

606 No es de extrañar, pues, que los monismos de las teorías monolíticas del Estado gusten de coquetear a menudo con la desaparición de éste. El Paraíso es entonces la indiferencia sin tensión, la monotonía dialéctica tras el «palidecer» del Estado monolítico, situación que viene presentida en *The lonely crowd,* de DAVID RIESMAN.

607 Hay que tener presente que no cabe hablar de las consecuencias del pecado original respecto a la descendencia de Adán, como si se tratara de un castigo en el más estricto sentido del término. Sólo en el caso de que pudiera hablarse de un *derecho* del hombre a los privilegios originales de Adán, no sería del todo impertinente abordar el problema de un «castigo original». Pero tal derecho no

se ha dado jamás. Desde esta situación se perfila también con mayor nitidez el concepto de la *felix culpa*.

[608] SANTO TOMÁS DE AQUINO, I. q. 96, art. IV, y I. q. 98, art. II; SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad lit.*, 8, 9, 17.

[609] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 85.

[610] OTTO VON GIERKE, *Die Stats-und Korporationslehre des Mittelalters*, vol. III: *Das deutsche Genossenschaftswesen*, Weidmann, Berlín, 1881, pág. 254. Gierke se apoya en una errónea interpretación de *De civitate Dei*, XIX, 15. El mismo parecer profesan SIR R. W. CARLYLE y A. J. CARLYLE, *A history of medieval political thought in the west*, William Blackwood, Edimburgo-Londres, 1927, vol. I, págs. 128-129 (también vol. II, págs. 144-145), San Gregorio Magno, como también San Agustín, sólo distinguen nítidamente entre gobierno cristiano y pagano. Véase la carta 13 en P. L. Migne, vol. XXVII, col. 1.282.

[611] DR. SC. POL. OTTO SCHILLING, *Die Staats-un Soziallehren des hl. Augustinus*, Herder, Freiburg im Br., 1910, págs. 45-63.

[612] *De eruditione principum* se encuentra en el tomo II de los *Opuscula* y el XVI de los *Opera* de Santo Tomás como *Opusculum* XXXVII (Pietro Piccadori, Parma, 1854). El pasaje en cuestión está en el lib. I, cap. I. En este tomo el P. J. B. M. de Rubeis, O. P. (Dissertationes, IV, cap. IV) señala a Guillermo Peraldus como autor probable. Véase también MARTÍN GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, vol. XII, fasc. 1-2, Aschendorff, Münster i. W., 1931, que se remite a J. JEILER en el *Kirchenlexikon*, Herder, Freiburg i. Br., 1895, vol. IX, col. 1.263, y se adhiere al parecer de B. M. de Rubeis, O. P. En cambio, P. MANDONNET en su trabajo *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin* («Revue Thomiste», vol. XVIII, 1910, pág. 298), cree que el autor es Vicente de Beauvais. Sin embargo, sería un gran error querer ver una «tesis original» en esta opinión contenida en *De eruditione principum*. Dista mucho de ser un caso aislado. Egidio Romano la expresa indirectamente en *De ecclesiastica potestate* (ed. Richard Scholz, H. Böhlaus Nachf., Weimar, 1929, lib. II, § 8, págs. 77-78). HUGO DE SAN VÍCTOR creía que en el Paraíso no habría habido un poder *(De sacramentis)*, en P. L. Migne, vol. CLXXVI, cols. 267-268). Comparten su

opinión SAN BUENAVENTURA en el lib. II del *Comentario a los Sentencias* (dist XLIV, art. III, q. 1, conclusio, y también en los demás artículos, *Opera Omni*, ed. Quaracchi, 1885, págs. 1006-1007 y 1010-1012), y ALEJANDRO DE HALES, en su *Summa* (Inquis. IV, tract. III, quaestio 55, ed. Quaracchi, vol. II, págs. 779-780). JACQUES ZILLER, refiriéndose a la tesis tomista de la existencia del Estado antes del pecado original, dice acertadamente: «Ce point de vue était nouveau pour l'époque; Saint Thomas, en s'y plaçant, s'est fait le disciple d'Aristote et non pas de la tradition scolastique antérieure.» (Véase *L'idée de l'Etat dans Saint Thomas d'Aquin*, Félix Alcan, París, 1910, pág. 71.)

Por lo demás, la opinión de que el Estado fué ocasionado por el pecado original se encuentra también en MARSILIO DE PADUA (*Defensor pacis*, I, VI), y en AUGUSTINOS TRIUMPHUS (*Summa de ecclesiastica potestate*, q. 36, art. I y q. 35, art. IV).

[613] Friedrich Gogarten que aspira «otra vez a comprender el Estado por el hecho de la caída del hombre bajo el poder del mal». Cfr. LUTERO, *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, en *Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1908, vol. XVIII, pág. 389. Probablemente Lutero sacó esto—como tantas otras cosas—de San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, cap. xv (en P. L. Migne, XLI, cols. 643-644). Este pasaje, e igualmente la epístola 21 (de 1080) del Papa Gregorio VII (P. L. Migne, CXLVIII, cols. 594-601), desorientaron también a Gierke.

Sin embargo, no debe olvidarse que la actitud luterana, que dista mucho de aparecer siempre clara, difiere de la mantenida por los predecesores del Aquinate, los cuales no veían en el Estado un castigo suplementario del pecado original. Para ellos, el Estado era solamente *sequela culpae*, no el «imperio mundano» de Lutero, «simple ministro de la cólera de Dios para con los malos y justo precursor de la muerte eterna». En cambio, el autor de *De eruditione principum* escribe sencillamente: «Sciendum ergo, quod potestas terrena, qua homo super alios homines est, non est res naturae, sed sequela culpae. Hoc potestas multum habet impotentiae, brevis est duratione: non enim datum est hominibus ab initio, ut praeesset hominibus, sed ut praeesset creaturis irrationalibus» (*De erud. princ.*, lib. I, cap. I). El punto de vista del autor no es tampoco antiintelectualista. Atribuye un gran valor a las cualidades intelectuales del

soberano («Rex illiteratus est quasi asinus cornutus», *De erud. princ.*, I, 2).

En relación con este tema merecen leerse: RICHARD HAUSER, *Autorität und Macht (Die staatliche Autoritat in der neueren protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre)*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1949, y ALFRÈD ADAM (BETHEL), *Der manichäische Ursprung der Lehrer von den zwei Reichen bei Augustin*, en «Theologische Literaturzeitung», 77 (1952), núm. 7 (julio), cols. 386-390.

614 Una pregunta: Sin el pecado original, ¿habría habido *ius positivum*? No, porque en cualquier situación, el individuo habría obrado de acuerdo con la recta razón y conforme al *ius naturale*. El *ius positivum*, con sus «reglas de juego» restrictivas y, hasta cierto punto, arbitrarias, hace relación a una sociedad imperfecta, que ha de insertarse necesariamente en el cuadro del Estado.

615 En cambio, leemos en EMIL BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen* (reproducción para América del Consejo Ecuménico de las Iglesias): «Consecuencia necesaria de la esencial diversidad del catolicismo y del protestantismo es la existencia de una filosofía católica del Derecho y del Estado, pero no de una filosofía protestante de los mismos. Donde el protestantismo intenta elaborarla, está ya internamente determinado por el catolicismo.» Sólo en Alemania (y Holanda), durante el siglo XIX, ve Brunner una «teología política» protestante; mas, a su juicio, tal teología no es luterana, sino que se reduce a romanticismo idealista. Tomado el término en sentido estricto, tampoco el catolicismo conoce una «teología política». Erik Peterson ha encontrado sobre este punto palabras aleccionadoras.

616 El hombre se hace concretamente *animal sociale et politicum*, en el sentido que hoy damos a esta frase, por el hecho de repetirse el defecto original en cada caso particular. Por el pecado original, el hombre perdió gran parte de su autonomía. («Autonomía» relativa, pues también Adán necesitaba una compañera.) Santo Tomás en su *Comentario a la Política de Aristóteles* (lib. L, lectio 1) dice significativamente que un hombre no social sólo puede ser muy santo o muy malo. Venimos al problema de la perfección pervertida.

617 Del discurso pronunciado por el socialista Jean Jaurès en la *Chambre des Députés*, el 11 de febrero de 1895.

Citado por B. EMONET en su artículo *Laïcisme,* del *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* París, 1914, vol. II, col. 1.781.

[618] F. M. DOSTOIEWSKI, en *Polnoe sobranie chudozestvennych* (Los demonios), en «Zirn i Kul'tura», Riga, 1928, vol. IX, parte 2.ª, cap. I, núm. 3.

[619] LUDOVICUS BILLOT, S. I., *Tractatus de Ecclesia Christi sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato,* Roma, 1921, vol. I, págs. 483-504.

[620] En su artículo sobre la tesis defendida por la escolástica de los siglos XVI y XVII, el P. YVES DE LA BRIÈRE se expresa con gran cautela, pero al mismo tiempo de manera terminante. Confiesa que es un «système qui, au premier abord, peut sembler mieux adapté aux conceptions politiques du monde contemporaine sur l'organisation démocratique de l'État». V. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* Beauchesne, París, 1922, vol. IV, col. 87 («au premier abord», entre comillas).

[621] R. BROUILLARD, *Suárez,* en el *Dictionnaire de théologie catholique,* Letouzey et Ané, París, 1939, vol. XIV, col. 2.726.

[622] P. JOSEPH DE LA SERVIÈRE, *S. I., Les idées politiques du cardinal Bellarmine,* en «Revue des Questions Historiques», París (1907), oct., de San Bellarmino, dice: «Il est résolumment monarchiste comme ses maîtres les scolastiques, et trouve aussi contraires à la raison qu'aux enseignements de l'Ecriture les prédilections de Calvein pour le régime aristocratique de Genève.» Cfr. también P. JAMES BRODRICK, S. I., *The life and works of blessed Robert Francis Bellarmine, S. I.,* Burns, Oates and Washbourne, Londres, 1928, vol. I, página 230.

[623] SAN ROBERTO BELLARMINO, en *De controversiis. De Summo Pontifici,* I, 3, donde escribe que la «monarchia aristocratiae et democratiae admixta... propter naturae humanae corruptionem utilius est quam simplex monarchia... en hac vita.» Es manifiesta *(ibidem,* I, 2) la opinión de Bellarmino, fundamentalmente monárquica. («Deus... omnibus rebus inseruit naturalem propensionem ad monarchicum regimen: neque dubium esse potest, quin naturalis propensio ad auctorem naturae Deum referenda si.»)

[624] SAN ROBERTO BELLARMINO, *De Summo Pontifici,* I, 2: «Probatur prima propositio, quod monarchia simplex simplici aristocratiae et democratiae praestet. Si sim-

plex aliqua forma regiminis necessarie eligenda sit, sine dubio eligendam esse monarchiam.»

[625] Esta diferencia entre ambas teorías nos la hace observar principalmente el profesor F. X. ARNOLD. Véase su fundamental y profunda obra *Die Staatslehre der Kardinals Bellarmin* (Max Hueber, Munich, 1934, pág. 224).

[626] En las *Controversias (De verbo Dei,* III, 9), escribe Bellarmino: «... quia Deus instinctum illum naturalem posuit in hominibus, ut crearent sibi regem». Aun de no ser así, surgirá la obligación de elegir la autoridad.

[627] Cfr., en cambio, SUÁREZ, el cual ve en la democracia (es decir, en la democracia directa) la «más natural» forma de gobierno. Véase su *Defensio,* III, 2, IX: «Quomodo democratia dicatur esse de iure naturae.» Si la multitud no transmite el poder, la democracia queda, según Suárez, como «situación natural».

[628] BELLARMINO, *De clericis,* VII.

[629] Muchos neotomistas de los Estados Unidos han mitigado considerablemente su rígida actitud frente a Rousseau. Esto se evidencia especialmente en la tesis de W. FARRELL-M. ADLER, expuesta en «The Thomist» *(The theory of democracy.* Aparecieron sólo cinco partes, y la serie fué interrumpida mucho tiempo antes de la muerte del P. Walter Farrel, O. P.)

[630] E. L. v. Gerlach llamaba muy acertadamente al absolutismo real «la revolución desde arriba». (Véase HANS J. SCHOEPES, *Das andere Preussen,* pág. 36.) Respecto a las teorías políticas de Jacobo I, cabe, efectivamente, hablar del doble aspecto del «jacobinismo».

[631] MICHAEL CRONIN M. A., D. D., *Science of ethics,* M. H. Gill, Dublín, 1917, vol. II, págs. 501-503.

[632] Esta tesis, que se apoya en unas líneas del prólogo al *Patriarcha,* de sir Robert Filmer, incluído en las obras póstumas de Jefferson, resulta insostenible cuando se leen los textos siguientes: carta de Jefferson a Madison (30 de agosto de 1823), carta a Henry Lee (8 de mayo de 1825), carta al doctor James Mease (26 de septiembre de 1825). [Véase en la edición Monticello de las *Works,* vol. XV, página 426, y vol. XVI, págs. 118-119 y 123]. Acerca del empeño de los católicos americanos en identificar su Constitución con la teoría de la escolástica de los siglos XVI y XVII sobre la soberanía relativa del pueblo y hacerla derivar de Bellarmino y Suárez, véase WALTER J. ONGG, S. I., *Les*

Etats-Unis et le catholicisme américain, en «La Vie Intellectuelle» 25 (1954) pág. 152.

[633] FRAZ HILDEBRANT, *Melanchthon, Alien or Ally?* (Cambridge University Press, Cambridge 1946) se vuelve contra la tesis que hace proceder la omnipotencia protestante del Estado. (En esta obra se hace responsable de ello Melanchthon.)

[634] Esta es la opinión de Troeltsch.

[635] En todas las consideraciones relativas al pecado original, debe tenerse en cuenta que nunca podremos trazar con precisión las fronteras entre la naturaleza no herida y el ámbito de los dones sobrenaturales. La fórmula *spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus* requiere todavía una interpretación concreta. Hasta cierto punto, la *natura invulnerata* tendrá siempre para nosotros carácter especulativo.

[636] No existe todavía una ética crítica de la persuasión, la cual puede a veces ser el resultado de una agresión de índole psiconerviosa más que intelectual. No siempre y en todos los casos es la persuasión tan independiente de la ética como creen a veces nuestros demócratas. Este «único medio permitido para difundir las ideas» puede resultar tan coactivo como la violencia terrorista *Je suis persuadé, I am convinced,* estoy persuadido... Estas frases aluden a elementos exógenos cuyos métodos pueden ser a menudo sumamente sospechosos. V. BERNARD IDDINGS BELL, *o. c.,* págs. 25-26.

[637] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles,* l. III, cap. LXXIX: «Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur; et sic oportet quod ea quae magis participant divinam sapientiam sint gubernativa eorum quae minus participant. Substantiae igitur intellectuales inferiores gubernantur per supriores.» Cfr. también *Summa c. Gent.,* l. III, capítulo LXXXI: «In regimini humano inordinatio provenit ex eo, quod non propter intellectus praeminentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur.»

Por eso, Pío XII en su famoso mensaje de Navidad de 1944, insistió mucho en que los representantes del pueblo debían constituir una selección moral e intelectual.

[638] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comment. pol. Arist.,* libro V, lectio 3. Santo Tomás sigue también aquí modelos aristotélicos.

[639] Esto se refleja en el lenguaje corriente. Citamos «autoridades»; calificamos a alguno de «autoridad» en determinado dominio *científico* (pero no en una habilidad manual). Señalemos de paso que se ha intentado también traducir la palabra εδουσιαι por «potencia angélica. Esta interpretación fué brillantemente refutada por Oscar Cullmann. Véase O. CULLMANN, *Zur neuesten Discussion über die* εξουσιαι *in Röm*, XIII, 1, en «Theologische Zeitschrift», Basilea 10 (1954), 5 (sept.-oct.), págs. 321-336.

[640] Tomamos esta expresión del artículo *Freedom of religio. I. The ethical problem*, de JOHN COURTNEY MURRAY, S. I., en «Theological Studies», 6 (1945), núm. 2 (junio), págs. 229-286.

[641] Pío XII volvió a señalar esta conexión en la alocución dirigida a la reunión de clausura del «Día de los católicos», celebrada en Viena el 14 de septiembre de 1952: «El derecho del individuo y de la familia a la propiedad es una consecuencia inmediata de la esencia de la persona, un derecho de la dignidad personal, un derecho cargado, desde luego, de deberes sociales; pero no una función social exclusivamente.»

[642] En esta cuestión, Jefferson pensaba de manera muy distinta. Véase cómo acentúa el *sacred principle* del poder de la mayoría en su primer discurso inaugural (Véase *Works*, ed. Wáshington, Nueva York, 1859, vol. VIII, pág. 2). Compárese con la enérgica crítica del «numeralismo» hecha por Pío XII en su alocución a la Delegación del Congreso de Federalistas Mundiales (véase nota 467).

[643] WILLMOORE KENDALL, *John Locke and the doctrine of majority rule*, en «Illinois Studies in the Social Sciences» 26 (1941), núm. 2, c. 10, pág. 132.

[644] Acerca de las relaciones de los judíos con la Iglesia en la Edad Media, v. JAMES PARKES, *The jew in the medieval community*, Soncino Press, Londres, 1938; CECIL ROTH, *The Popes and the jews*, en «The Church Quartely Review» 123 (1936), núm. 245; F. GREGOROVIUS, *Der Ghetto unn die Juden in Rom*, Schocken, Berlín, 1935; EMMANUEL RODOCANACCI, *La Sainte-Siège et les juifs; le ghetto à Rome*, Firmin Didot, París, 1891; SOLOMON GRAYZEL, *The Church and the jews inthe thirteenth century*, Dropsie College, Filadelfia, 1933; GUIDO KISCH, *The jews in medieval Germany*, Chicago University Press, Chicago, 1949; PETER BROWE, S. I., *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Roma, 1942.

645 ROYER-COLLARD, cit. por ROBERT DE NESMES-DESMARETS, en *Les doctrines politiques de Royer-Collard*, Giard et Brières, París, 1908, pág. 55. Parecida era también la opinión de Bartolomé Herrera, obispo de Arequipa (Perú). V. AGUSTÍN DE ASÍS, *Bartolomé Herrera, pensador político*, «Mar adentro», en «Estudios Hispano-Americanos», Sevilla, 85 (1954), 4, pág. 67.

646 ROYER-COLLARD, cit. por M. DE BARANTE, en *o. c.*, vol. II, pág. 459. Sobre el carácter de Royer-Collard, véase también la carta de A. DE TOCQUEVILLE (8 de julio de 1856) a Freslon, en *Memoirs, Letters and Remains of Alexis Tocqueville*, vol. II, pág. 411.

Semejante era incluso el parecer de Proudhon. Véase su carta a Bergmann (9 de febrero de 1840): «La loi peut n'avoir sa source dans aucune volonté, ni du peuple, ni de ses représentants, mais bien dans la reconnaissance de la verité par la raison» (cit. por E. MOUNIER, en *Liberté sous conditions*, Seuil, París, 1946, pág. 212).

Interesante respecto a este punto es el artículo de B. MIRKINE-GUETZÈVICH, *Corporatisme et démocratie*, en la «Revue de Métaphysique et de Morale» 43 (1936), núm. 1 (enero), pág. 149, que con toda la razón caracteriza como «no democrática» la teoría de Royer-Collard acerca de la soberanía de la inteligencia.

647 NICOLÁS BERJAJEW, *Una nueva Edad Media* (traducida esp.), Apolo, Barcelona, 1932.

648 Sobre la jerarquía de las virtudes, véase SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1. 2, q. 66, art. 3, 4, 5, 6. La virtud suprema entre las *virtutes intellectuales* es la *sapientia*. La *caritas* es la primera virtud teológica.

649 SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, l. XIX, c. 15 (en (P. L. Migne, 1. 41, col. 643). Primitivamente en SALUSTIO, *Bellum Catilinae*, 2.

650 KARL RAHNER, S. I., *Offentliche Meinung in der Kirche*, en «Die Kirche in der Welt» 5 (1952), núm. 27.

651 Alusiones a las analogías existentes entre la soberanía política y la paternidad en virtud de la figura del *pater patriae* las encontramos ya en la antigüedad y se multiplican en los Padres de la Iglesia, los escolásticos y los pensadores cristianos. De ellas tratamos en el capítulo IV de esta obra.

652 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 2. 2. q. 10, art. 10 (soberanía *de iure humano*). Sobre la posi-

ción del Aquinate respecto a la soberanía secundaria del pueblo, véase OTTO SCHILLING, *Die Staats-und Soziallehren des heiligen Thomas von Aquin*, en *Görresgesellschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts-und Sozialwissenschaften*, Paderborn, 1923, Heft 41, especialmente págs. 75-77, 110. Además, JACQUES ZEILLER, *o. c.*, págs. 15, 19-20. Cfr. asimismo J. ZEILLER, *L'origine du pouvoir politique d'après Saint Thomas von Aquin*, en «Revue Thomiste», 18 (1910), págs. 470-477. En este trabajo se tratan también ciertas contradicciones (primacía de la inteligencia y voluntad popular) existentes en las opiniones del Doctor Angelicus.

653 Parece que hay que considerar a Mangold von Lautenbach (siglo XI) como primer defensor de la soberanía del pueblo. Mención especial merecen también JUAN DE SALISBURY (su *Polycraticus*, en P. L. Migne, vol. CIC., con varias indicaciones), GUILLERMO DE OCKHAM y MARSILIO DE PADUA. Sobre la doctrina política de Ockham, véase A. HAMMAN, O. F. M., *La doctrine de l'Eglise et l'Etat chez Occam. Etude sur le Breviloquium*, París, 1942, y R. SCHOLZ, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, en «Schriften des Reichsinstituts für deutsche Geschichtskunde», Leipzig, 1944. El *Defensor Pacis*, de Marsilio de Padua, editado por Richard Scholz, se encuentra en la *Quellensammlung zur Deutschen Geschichte*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlín, 1914 (particularmente caps. VIII-XIII, págs. 16-29. Esta edición trae sólo extractos). El año 1940 se llevó a cabo en Manchester una edición completa—*Opera Omnia*—de Guillermo de Ockham, dirigida por J. S. Sikes.

La soberanía secundaria del pueblo fué ya someramente indicada por Hugo de San Víctor, Gerson y Tomás Beckett y más antiguamente aún por San Ambrosio. Posteriormente encontramos una idea semejante defendida por NICOLÁS DE CUSA (Véase *Die concordantia catholica*, III, 6; Imperator non est dominus nisi subiectorum actu).

Véase SIR R. W. CARLYLE y A. J. CARLYLE, *o. c.*, especialmente el vol. II, y ALFRED O'RAHILLY, *The sovereignty of the people*, en «Studies», Dublín, marzo, 1921, pág. 43. En este trabajo se mencionan 60 escolásticos que sostuvieron ya antes de Suárez la tesis de la soberanía secundaria del pueblo.

Valiosas indicaciones procura asimismo el DR. F. VON BEZOLD en su estudio *Die Lehre von der Volkssouveränitat*

während des Mittelalters, en «Historische Zeitschrift» (ed. por H. v. Sybel), Munich, 36 (1876), págs. 313-367. F. von Bezold llama también la atención sobre el *Roman de la Rose*, que difundió por todo el Occidente el pensamiento de la soberanía secundaria del pueblo y sobre el republicanismo que, como consecuencia ulterior de esta doctrina, fecundada no en último lugar por las ideas políticas de Maquiavelo, se desprende de la tesis populista (págs. 340-341 y 358-367). De Marsilio de Padua dice acertadamente: «Debe el núcleo central de su doctrina al estudio de la *Política* aristotélica.» (Pág. 346.)

[654] P. JOHANN B. SCHUSTER, *Die Lehre des Franz Suárez über den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt und ihre Kritik durch Viktor Cathrein*, en «Scholastik» (Eupen) 16 (1941), pág. 386. Este autor señala que sólo como «un todo vivo y organizado» puede el pueblo tener el poder. (En *De lege humana et civili*, III, III, 6, dice Suárez que el poder político sólo puede emanar de la sociedad estructurada y unida *permodum proprietatis resultantis ex tali corpore mystico.)* Por consiguiente, según la opinión del P. Schuster, la delegación no es derecho privado, sino «derecho público».

[655] ACHILLE LUCHAIRE, *Manuel des institutions françaises. Période des Capétiens directs*, Hachette, París, 1892, pág. 251.

[656] J. STAWSKI, *Le principe de la majorité. Etude sur la formation de la volonté collective dans le domaine politique*, Gedani, Genève, 1920, pág. 4.

[657] A decir verdad, sólo en la *Theory of democracy* de Adler y Farrell, mencionada poco ha, damos con una tesis mayoritaria radical que pretende estar filosófica y teológicamente fundamentada (v. nota 629). Esta serie incompleta de artículos se encuentra a grandes rasgos en una conferencia del profesor Mortimer Adler, reproducida con el título *In terms of what moral principle is democracy the best government*, en «Fifteenth Annual Proceedings of the American Catholic Philosophical Association» (ed. Charles A. Hart, Washington, D. C., 1939).

[658] Piénsese sólo en los electores polacos que fueron a las urnas entre 1905 y 1914. El hecho de que emitieran sus votos para designar diputados a la Duma difícilmente podría utilizarse como «prueba» de que los habitantes de Polonia aceptaban el Estado ruso.

659 Esta diferencia entre las teorías bellarminianas y suaristas la indica especialmente Rommen en su libro sobre Suárez. Véase DR. HEINRICH ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez*, S. I., Volksvereinverlag, Munich-Gladbach 1926 (?), pág. 204. La necesidad de una transmisión de poderes la encontramos apuntada en BELLARMINO, *De membris Ecclesiae militantis*, liber III: De laicis, c. VI.

660 P. JOH. B. SCHUSTER, S. I., *op. cit.*, pág. 386.

661 P. GUSTAV GUNDLACH, S. I., *Vom Wessen der Demokratie*, en «Gregorianum», vol. et annus XXVIII, Roma, 1947 (Pontificia Università Gregoriana), págs. 568-569. Cfr. P. EDELBERT KURZ, O. F. M., *Individuum und Gemeinschaft bei Thomas von Aquin*, Kösel und Pustet, Munich, 1932, págs. 149-150: «En lo puramente terreno, el individuo está sometido incondicionalmente al Estado. Para comprender el adverbio «incondicionalmente», basta remitir a los límites que el sentido mismo del Estado se traza... *El individuo es libre frente al Estado sólo en aquellas cosas en que el segundo no es ni puede ser de la misma naturaleza que el primero*, a saber: en lo tocante al alma y al reino de Dios» (subrayado en el texto). Nosotros no nos adherimos a esta opinión extrema. Antes bien, nos inclinamos al parecer de MAURICE DE WULFS (*L'individu et le groupe dans la scolastique du XIIIe siècle*, en «Revue néoscolastique», Louvain, 1920), y a la interpretación más liberal de Jacques Zeillers (*o. c.*, pág. 125). Para el P. Kurz, es indudable que Santo Tomás nunca está en contradicción con Aristóteles, sino que lo continúa (lo cual viene, por otra parte, confirmado por la interpretación crítica del P. Gundlach) *ibidem*, pág. 150.

662 SAN ROBERTO BELLARMINO, *De membris Ecclesiae militantis*, I, *De clericis*, lib. I, cap. VII, y también *Apotogía*, XIII.

663 Suárez admite el cambio en la forma de gobierno (*De lege humana et civili*, lib. III, cap. III, § 7), pero niega esta posibilidad de variación cuando se trata de la Iglesia (§ 8). León XIII insistió reiteradamente en que las formas de gobierno no son definitivas. Aún las palabras de Bellarmino han de entenderse sólo en sentido relativo, pues acepta un derecho de resistencia. En relación con estas cuestiones hay que leer también a Ockham y Marsilio de Padua.

664 Hoy sería oportuno recordar de vez en cuando las palabras de León XIII en la encíclica *Graves de communi*

(v. nota 468). En nuestros días predomina la tendencia a establecer la fórmula «democracia = cristianismo (catolicismo)» con un sentido unívocamente *político*, a pesar de la advertencia de Pío X en la carta a *Le Sillon* (nota 460). Culpable de esta miope igualación es, entre otros factores, el pensamiento enteramente anhistórico de muchos católicos de talla mínima escapados de su ghetto.

665 Representante típico de estos alarmistas es CHARLES MEIGNEN, autor de *Le Père Hecker est-il un Saint?*, Víctor Retaux, París, 1898, y *Nationalisme, catholicisme, révolution*, Víctor Retaux, París, 1901.

666 Creemos que esta pregunta puede contestarse negativamente.

667 Indudablemente, Suárez *parece* entender por «democracia» sólo la democracia directa.

668 La obligatoriedad que para los fieles tienen las indicaciones de las encíclicas, fué tocada en la encíclica *Humani Generis*. Véase «Acta Apostolicae Sedis», annus et volumen XLII (1950), pág. 568.

669 «Acta Apostolicae Sedis» XIV (Roma, 1881), página 4 («Muchos de nuestros contemporáneos, siguiendo las huellas de aquellos que en el siglo pasado se dieron a sí mismos el nombre de filósofos, afirman que todo poder viene del pueblo. Por lo cual, los que ejercen el poder no lo ejercen como cosa propia, sino como mandato o delegación del pueblo y de tal manera que tiene rango de ley la afirmación de que la misma voluntad popular que entregó el poder puede revocarlo a su antojo. Muy diferente es en este punto la doctrina católica, que pone en Dios, como en principio natural y necesario, el origen del poder político. Es importante advertir en este punto que los que han de gobernar los Estados pueden ser elegidos, en determinadas circunstancias, por la voluntad y juicio de la multitud, sin que la doctrina católica se oponga o contradiga esta elección. Con esta elección se designa el gobernante, pero no se confieren los derechos del poder. Ni se entrega el poder como un mandato, sino que se establece la persona que lo ha de ejercer.» [*Doctrina pontificia*, II, *Documentos políticos*, BAC, Madrid, 1958, pág. 111] Cfr. también la encíclica *Immortale Dei*, *ibidem*, XVIII (Roma, 1885), especialmente pág. 162.

El teatino P. VENTURA DE RAULICA hablaba y pensaba de otra manera. Véase su sermón cuaresmal *Le pouvoir politique*

chrétien, introducción de Louis Veuillot, Gaume Frères et J. Duprey, París, 1858, págs. 13-17. Si se tiene presente la fecha y la circunstancia de que este sermón fué pronunciado en la capilla imperial de las Tullerías ante la córte de Napoleón III, se comprenden los motivos conscientes e inconscientes del pensamiento.

670 «Acta Apostolicae Sedis», annus et vol. II, Roma, 1911 (publicado el 31 de agosto de 1910). (Van en cursiva las palabras de Marc Sangnier en una reunión de *Le Sillon* celebrada en Ruan el año 1907. El «filosofismo» es la doctrina política de Rousseau.)

Estas palabras del Papa recuerdan ideas de Bonald en su obra *Les vrais principes opposés aux erreurs du XIXe. siècle ou notions positives sur les points fondamentaux de la philosophie, de la politique et de la religion* («par M. V. de B.»), Seguin, Avignon-Montpellier, 1833, págs. 178-179. Sin embargo, este pasaje queda atenuado por una nota de la página 180.

Sobre el asunto de *Le Sillon* y la actitud de Pío X, véase asimismo EUGENIO VEGAS LATAPIÉ, *Catolicismo y república: un episodio de la historia de Francia,* Gráfica Universal, Madrid, 1932, passim.

671 Acerca del cardenal Billot, véase también ADRIEN DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine (sous la IIIe. République),* Collection «Histoire», Flammarion, París, 1951. (Sobre la *Action Française,* págs. 583-610.)

672 JULIUS COSTA-ROSETTI, S. I., *Philosophia moralis seu institutiones ethicae et iuris naturae,* Rauch, Innsbruck, 1886, págs. 628-630. La tesis consignada en una nota al pie de la página queda anulada por la carta sobre *Le Sillon.*

673 FERDINAND CAVALLERA, S. I., *Suárez et la doctrine catholique sur l'origine du pouvoir civil,* en «Bulletin de litterature ecclésiastique», 4, série, 4 (1912), págs. 97-119.

674 DR. PETER TISCHLEDER, *Die Staatslehre Leos XIII,* Volksvereins-Verlag, Munich-Gladbach, 1925, págs. 208-219. Las palabras del cardenal de la Curia están en la página 217 n. (tanto aquí como en la nota siguiente, obsérvese el editor y el lugar de la edición).

675 DR. HEINRICH ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez,* S. I., Volksvereins-Verlag, Munich - Gladbach, 1926 (?), págs. 208-215.

[676] JACQUES MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, pág. 59, n. 6.

[677] *Staatslexicon der Görresgesellschaft*, Herder, Freiburg im. Br., 1932, vol. V, col. 982-984.

[678] «Acta Apostolicae Sedis», annus et vol. XXXVII, Roma, 1945, pág. 259: «Se, d'altra parte, si tiene presente la tesi preferita della democrazia—tesi che insigni pensatori cristiani hanno in ogni tempo propugnata—, vale a dire che il sogetto ordinario del potere civile derivante da Dio è il popolo (non già la «massa»), si fa sempre più chiara la distinzione fra la Chiesa e lo Stato anche democratico.»

[679] GASTON SORTAIS, *Le systàme de Suárez sur l'origine du pouvoir a-t-il été désapprouvé par l'Eglise?*, en «Revue Pratique d'Apologétique», 8e. année, 16 (1913), páginas 161-175.

Sin embargo, en el vol. I, págs. 219-251 de su *o. c.*, el padre Brodick, que goza de gran prestigio como historiador de la Compañía de Jesús, llega a conclusiones opuestas a las del profesor F. X. Arnold, pues juzga la carta sobre *Le Sillon* y la encíclica *Diuturnum illud* compatibles con la teoría bellarmino-suarista. No obstante, confiesa también: «... que todas las teorías políticas, aun las de Taparelli y Zigliara, están toda llenas de oscuridad y de ocultas paradojas». (Vol. I, pág. 247, n. 5.)

[680] Véase nota 631.

[681] THEODORUS MEYER, S. I, *Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Herder, Freiburg im. Br., 1900, pars. II, *Ius naturale speciale*, § 399-430, págs. 355-405.

[682] F. THOMA MARIA ZIGLIARA, O. P., *Summa philosophica in usum scholarum*, Delhomme et Burguet, París-Lyon, 1895, vol. III (*Philosophia moralis seu ethica et ius naturale*), págs. 231-236. Zigliara explica así la teoría de los escolásticos (es decir, de los escolásticos del XVI y XVII): «Cur igitur scholastici more rationalistarum ponunt in multitudine subjectum auctoritatis? Hoc est ultimum quod a nobis declarandum est. Consideraverunt ergo ipsi societatem in absttracto et consequenter individua in abstracto, et in abstracto auctoritatem ipsam.» A veces parece aproximarse a los escolásticos—cita como testigo a Francisco de Vitoria, O. P.—, pero el núcleo de su tesis continúa siendo que la autoridad procede *immediate a Deo*.

Menos explícito es el P. MATEO LIBERATORE, S. I., *La*

Chiesa e lo Stato, Giannini, Nápoles, 1872, págs. 147-148. También, según él, la autoridad viene de Dios. Le sigue AUDISIO en su *Juris naturae et gentium,* lib. III, tit. III, número 10: «Haec duo, populus eligens, Deus auctoritatem conferens, quaestionem absolvunt.» VITORIA, en su *Rel. de potestate civili,* núm. 8, escribe: «Nos cum omnibus sapientibus melius dicimus, monarchiam, sirve regiam potestatem, non solum justam esse et legitimam, sed dico reges etiam a iure divino et naturali habere potestatem, et non ab ipsa Republica, aut prorsus a hominibus.» (Zigliara cita los dos últimos autores [*o. c.,* vol. III, pág. 235]; sin embargo, tras detenida lectura, nos parece que Vitoria se inclina más al populismo.)

683 PROF. DR. SCHILLING, *Die Frage der Volkssouveränität,* en «Theologische Quartalschrift», Tübingen, 105 (1924), págs. 175 sigs. (especialmente págs. 189-191), y *Die Staats-und Soziallehre des Papstes Leo XIII,* en «Rüstzeug der Gegenwart» (ed. Jos. Froberger), vol. VII (segunda época), J. P. Bachem, Colonia, 1925, págs. 30-31, 111.

684 FRANZ XAVER ARNOLD, DR. THEOL., *o. c.* El autor es profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Tübingen.

685 *Ibid.,* pág. 225 y también los pasajes siguientes.

686 «Creemos, sin embargo, que la encíclica da un serio varapalo a la probabilidad de esa opinión (la soberanía secundaria del pueblo) y, realmente, a la vista de las palabras del Papa, no vemos cómo pueda ser defendida en adelante entre los teólogos con alguna apariencia de probabilidad.» J. H. en el artículo *Pope Leo on the origin of civil power,* en «Irish Ecclesiastical Review», diciembre 1881, pág. 704.

Parecida opinión sostiene el P. THOMAS M. PÈGUES, O. P., en su trabajo *La théorie du pouvoir chez Saint Thomas,* en «Revue Thomiste» 19 (1911), pág. 613. Este autor insiste en que Santo Tomás quería un jefe de gobierno que fuese «vraiment roi». Los diputados debían asimismo gobernar no en virtud de una intervención del pueblo, sino «selon la vertu»; por la designación, el diputado es «vraiment souverain et non ministre» (págs. 611-612).

687 «Ami du clergé» (1911), pág. 23: «Tout cela (la carta sobre *Le Sillon,* etc.) donne un peu à conjecturer que si la théorie des «Grands scolastiques» n'est point reprou-

vée, il n'est tout de même plus guère prudent de s'aventurer de ce côté-là. Est-il téméraire de croire que cette théorie n'a certainement pas les sympathies du Saint-Siège et que peut-être il a eu l'intention de nous le faire entendre sans vouloir aller plus loin, ni préciser sa pensée d'avantage? *Intelligenti pauca.*»

688 P. RAOUL DE SCORAILLE, S. I., *François Suárez de la Compagnie de Jésus,* Lethielleux, París, 1913, vol. II, páginas 178-182.

689 P. LUIGI TAPARELLI, S. I., *Saggio teoretico di Dritto Naturale appoggiato sul fatto,* vol. único, Vinzenzo Mansi, Livorno, 1851, caps. 6-9, págs. 166 sigs. La tesis del padre Taparelli descansa en su concepto de los *fatti anteriori,* que tiene carácter existencial. En los párrafos 484-485 (pág. 176) vemos un intento encaminado a fusionar su tesis con la de Suárez.

Cierta semejanza con Taparelli presenta también el profesor ENRIQUE GIL Y ROBLES, pensador muy original y auténticamente independiente. En su *Tratado de Derecho Político, según los principios de la filosofía y el derecho cristianos,* Imp. Salmanticense, Salamanca, 1902, vol. II (pág. 289), trata de «la autoridad como propiedad esencial de la sociedad». Gil y Robles se vuelve con energía contra Bellarmino, se apoya a sabiendas en Th. Meyer, S. I. (pág. 346), y hace también una crítica de la democracia con argumentos sumamente concluyentes (págs. 312, 882).

690 FERDINAND WALTER, *o. c.,* págs. 48-49, 173-176.

691 DR. JOSEPH HERGENRÖTHER, *Katholische Kirche und christlicher Staat inglihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart,* Herder, Freiburg im. Br., 1873, págs. 396-397. El cardenal Hergenröther fué director del Archivo Vaticano, desde 1879.

692 Sobre el conde Georg von Hertling, v. CLEMENS BAEUMKER, *Reichskanzler von Hertling als Staatsphilosoph,* en «Der Wächter», 1918, págs. 44 sigs. Georg von Hertling suponía que el Estado derivaba de la familia. Véase su *Recht, Staat und Gesellschaft,* Josef Kösel, Kempten y Munich, 1907, pág. 66.

693 PROFESOR F. X. KIEFL, *Die katholische Staatsphilosophie und die Frage der Legitimität in der Erbmonarchie,* Manz, Regensburg, 1928, pág. 19.

694 R. GEORGES DE PASCAL, *Philosophie sociale* (vol. II

de la Philosophie morale et sociale), Lethielleux, París, 1896, páginas 143 sigs.

695 Dr. Heinrich Schrörs (Bonn), *Staatsform und Staatsgewalt*, en «Das Neue Reich» 2 (1920) n. 20 (15 febrero), págs. 309 sigs., y *Katholische Staatsaufassung, Kirche und Staat*, Herder, Freiburg im. Br., 1919, págs. 21-22.

696 P. Sanctus Schiffini, S. I., *Disputationes philosophiae moralis*, Speirani, Turín, 1891, vol. II (Ethica), páginas 307-430.

697 Viktor Cathrein, S. I., *Moralphilosophie*, Herder, Freiburg im. Br., 1911, págs. 494-503. Este capítulo lleva por título: «Objeciones contra la teoría escolástica» (trad. ital.: *Filosofia morale*, Florencia, 1913-1920).

698 Véase nota 654. Esta cuestión la trata desde un punto de vista enteramente distinto el filósofo católico Maurice Blondel, que en varios escritos se inclina a la designación. Sin embargo, en *L'Action* (Presses Universitaires de France, París, 1950, pág. 271), Blondel escribe a veces frases de sabor muy bellarminiano: «Car si l'autorité est nécessaire à toute societé, il est nécessaire que le pouvoir soit constitué; le peuple n'en a point le libre dépot; il faut qu'un gouvernement se détermine... C'est au concours des volontés humaines de reconnaître et de ratifier le pouvoir.»

699 A. Scharnagl, *Staat* en el *Lexicon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg im. Br., 1937, vol. IX, col. 746.

700 X. Le Bachelet, *Bellarmine*, en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, París, 1905, vol. II, col. 594.

701 R. Brouillard, *Suárez*, en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, París, 1939, vol. XIV, col. 2.726.

702 P. Yves de la Brière, *o. c.* El autor dice también en este lugar: «Mais on ne peut sérieusement contester que les deux documents susdits empruntent les concepts et le langage même des théologiens d'après lesquels l'investiture divine est conférée immédiatement, non pas au peuple entier, mai aux gouvernants de l'État.» (col. 93-94.)

703 Véase la brillante novela del judío convertido Hermann Borchardt, *The conspiracy of the carpenters* (trad. inglesa de Barrow Mussey), Simon and Schuster, Nueva York, 1943, pág. 211. (El presidente Faust dice: «En segundo lugar, rechazo vuestro lema democrático «Voluntas

populi, suprema lex». Pues sólo hay una ley suprema: el Decálogo; una ley terrena no ha de ser más que un reglamento para aplicar alguno de los diez mandamientos. En este punto estoy con justicia muy satisfecho de mí mismo, pues llevo bastante tiempo diciendo que pronto estaré delante de mi Dios. Exigís de mí que me dirija el *pueblo*. No, caballero. Un capitán ha de ser dirigido por Dios y un pueblo que se olvida de Este debe ser dirigido por un capitán, de manera que al menos quede abierta una unión indirecta con Aquél.»)

También es muy obvio que el verdadero *bonum commune* ha de orientarse hacia Dios, pues está al servicio del hombre y el hombre tiene su τέλος (fin) en Dios.

704 Cuando en el siglo pasado algunos republicanos fervorosos querían extender el derecho de sufragio no sólo a las mujeres, sino también a los niños, Proudhon propuso irónicamente que debía condescenderse con este *puritanisme démocratique* y proveer también a los caballos y asnos del derecho de sufragio. Véase la carta de P. J. Proudhon de fecha 26 de abril de 1852.

705 Esta arbitraria fijación de límites llamó también la atención de PH. KOHNSTAMM (*Democratie*, Harlem, 1914). De hecho, ya al día siguiente de unas elecciones muchos jóvenes alcanzan la mayoría de edad, al paso que muere un número parecido de electores. Los entusiastas fanáticos de la mayoría guardan silencio sobre esta circunstancia, turbados por la embriaguez de los números.

706 ADOLF HITLER, *Mein Kampf*, Franz Eher, Munich, 1939, pág. 579.

707 ERNST JÜNGER, *Blatter und Steine*, Hanseatische Verlagsbuchhandlung, Hamburgo, 1934, Aphorisma núm. 9.

708 GUGLIELMO FERRERO, *Pouvoir*, Brentano, Nueva York, 1942, pág. 185.

709 En nuestra época democrática, nadie se ha atrevido todavía a escribir un «Manual de demopedia».

710 El Tercer Reich tenía el 0,9 por 100 de judíos; el Estado de Mississippí, el 50 por 100 de negros.

711 Aquí le viene a uno a la memoria la idea socrática de la vida como enfermedad, la petición de Sócrates de que después de su muerte se sacrificara un gallo a Esculapio como señal de curación.

712 CARDENAL ALFREDO OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Roma, 1947, vol. I, pág. 153, el cual

llega a la conclusión de que «practice ergo nunquam bellum indicere licebit», porque hoy no se puede conseguir nada con una guerra. El mal de la guerra es mayor que todo. Esta opinión continúa siendo discutible.

[713] Así, por ejemplo, VITORIA. Véase sus *De Indis et de iure belli relectiones* (parte de las *Relectiones theologicae*, lib. XII), en *Obras de Francisco de Vitoria* (ed. BAC), Madrid, 1961.

[714] Aún las guerras de independencia de Sudamérica tuvieron un resultado sumamente problemático: los *Estados desunidos de América*. En este punto compartimos la opinión de Salvador de Madariaga.

[715] Así, la pared de una casa no es sólo «fachada», sino también parte integrante y funcional del edificio.

[716] La humanidad se «instaló» fuera del Edén. Se acomodó a la muerte (*media vita in morte sumus*). Y, sin embargo, muchos han conseguido sacar *satisfacciones* de los castigos impuestos por Dios (y se han procurado *dolores* por eludir estas maldiciones). ¡Cuántos se alegran con el trabajo y maldicen el ocio forzado! ¡Cuántas mujeres soportan gustosamente los dolores del alumbramiento y (sin declararlo) se rebelan contra el marido que abdica su condición de cabeza de familia!

[717] San Pablo indica ya que la autoridad no lleva inútilmente la espada ου γαρ εικη την μαχαιραν φορει [*Rom.*, XIII, 4]. Si se objeta que, *si homo stetisset* hubiese habido quizás un Estado sin poder, sentimos que no nos sea posible aceptar el argumento *en esta forma...*, pues tal entidad no sería un Estado, sino una *associatio general*. Cfr. CARL E. JARCKE, *o. c.*, vol. IV, *Hundert Schlagworte*, núm. 25, pág. 155. «*Petitio principii.* Como presupuesto necesario y último compendio de toda la prudencia en el arte del gobierno, un Aristóteles moderno debería inculcar a su discípulo dos reglas: 1) tener el poder; 2) saberlo usar rectamente. Todo lo demás son meros corolarios.» O también, núm. 28, pág. 156: «Mal necesario. Un poder del que no quepa abusar, no es poder.»

[718] LORD ACTON, *Lectures on modern history* (ed. J. N. Figgis y R. V. Laurence), Londres, 1906.

[719] El *bonum commune* es inseparable del τελος. del hombre: Dios. Por eso nunca es posible establecer una total y «nítida separación» entre política y religión, entre Estado e Iglesia. Trátese de la escuela, de la política de

la vivienda, la legislación matrimonial, del código penal, del fomento de la cultura, de la reforma penitenciaria..., en todas partes se dan intereses religiosos o morales. Los conflictos entre el Estado y la Iglesia surgidos en lo pasado (y en lo presente) no han anulado esta trivial verdad. Sin embargo, Santo Tomás y Suárez (como consecuencia de las circunstancias históricas de su época) discrepaban también en este punto. Y EMMANUEL MOUNIER en *Liberté sous conditions* (Editions du Seuil. París, 1946, pág. 56) pudo escribir: «L'Etat... sa fin n'est pas la félicité surnaturelle des personnes mais leur félicité politique; car le perfectionement spirituel est une action intérieure qui ne peut s'assurer du dehors.» No obstante, en la pág. 57, refiriéndose al Estado, dice: «Poursuivant une fin propre, bien que subordonée à la fin dernière des personnes.» Y esta subordinación es muy importante.

720 No en vano los soberanos católicos debían el Jueves Santo lavar los pies a doce ancianos (pobres). Esta ceremonia no era únicamente un acto simbólico de humildad cristiana—*imitatio Christi*—, sino también un símbolo de su cargo.

721 Indudablemente, en el Paraíso habría existido también la patria potestad. Aunque la tesis de ROBERT FILMER en su *Patriarcha* ha de tenerse por errónea, cabe tomar con seriedad el «arranque», es decir, la realeza de Adán en el Paraíso, aún tras la caída. Después de todo, los hombres son «dioses, reyes y sacerdotes». (Sobre el «carácter divino» del hombre, véase SAN JERÓNIMO, *Expositio in Psalm.* 81; TEODORETO, εισ την γενεσιν en Migne, *Pat. Graeca,* volumen LXXX, y GREGORIO DE NISA.) Como la realeza posee un aspecto profundamente familiar y comunitario, se la puede concebir también en el Paraíso en forma fragmentaria y no estatal, desprovista de papel coactivo y dotada sólo de función directiva. La «jerarquía» es un principio universal, que no se halla vinculado al Estado. El monarca es superior al concepto de *res publica.*

722 Véase la advertencia de Pío X en la carta sobre *Le Sillon* (nota 460). Cfr. respecto a esta cuestión: *Censura e reforma del Sillon,* en «Civilità Cattolica», 61 (1910), 3, págs. 708 y sigs. (pág. 712).

723 EVELYN WAUGH en su artículo *The american epoch in the catholic Church* («Life», Internat. Edit., vol. VII, número 8, 10 oct. 1949, pág. 63) escribía: «Un eminente

eclesiástico francés del siglo XVIII pudo escribir sin reparo: «*Le Roi, Jésus-Christ et l'Eglise, Dieu en ces trois noms*». Análogamente, algunos prelados americanos hablan como si pensaran que el gobierno representativo y fundado en la mayoría es de institución divina y los seglares católicos americanos insisten en su «americanismo» con mayor energía que protestantes o ateos de abolengo quizás más americano. El deán Sperry, de Harvard (protestante), se quejaba del superpatriotismo de los católicos americanos (Véase DEAN WILL L. SPERRY, *Religion in America*, University Press, Cambridge, 1945, págs. 218-219). Sin duda, hay también en esto una reacción contra la sospecha secular de que los católicos coqueteaban con el «absolutismo monárquico».

724 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, I, 1. Esta clasificación fué reproducida por toda la escolástica de los siglos XVI y XVII.

724 a HEINZ O. ZIEGLER, *o. c.*, pág. 8: «Opuesto conceptualmente a esta posición (es decir, la del Estado autoritario) es entonces todo el desarrollo del gobierno en el Continente desde la Revolución francesa, en cuanto hay que ver en la realización de la nacionaldemocracia el elemento que sustancialmente lo informa.» Ziegler veía en los nazis los nacionaldemócratas totalitarios y extremos, que reuniendo en una concepción monista Estado, nación y sociedad, eran enemigos de la verdadera autoridad. Ziegler marchó a Praga en 1933, huyó de esta ciulad en 1938 y murió, siendo piloto de la aviación británica, durante la segunda guerra mundial.

725 Sobre el problema de la autoridad política, OSWALD V. NELL-BREUNING, S. I., y el DR. HERMANN SACHER publicaron, como fascículo 2 de las *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, un estudio intitulado *Zurchristlichen Staatslehere* (Herder, Freiburg im Br. 1948). Sin embargo, este excelente trabajo de introducción no toma una posición de principio respecto a nuestro tema.

La Iglesia—y ello debe ser subrayado aquí—no se halla comprometida con ninguna forma de gobierno, ni es tampoco defensora de la «legitimidad». FRITZ KERN, refiriéndose a la Iglesia de la alta Edad Media, dice muy bien: «El pensamiento dominante y la fuerza impulsiva de toda doctrina eclesiástica del Estado es el axioma: Debe ser derecho lo que es justo. Según esto, el Estado existe para convertir en ley obligatoria lo moralmente justo. Esta misión cultural

del Estado decide también la elección del soberano. El verdadero monarca se descubre sólo por su aptitud para cumplir la misión divina del Estado. De aquí que la aprobación eclesiástica de un soberano tenga mucho menos que ver con su legitimidad que con su idoneidad.» (*Staat, Kirche und Kultur, Eine Dante-Untersuchung,* Köhler, Leipzig, 1913, pág. 5.)